IMMANUEL KANT UND DAVID HUME'S DIALOGUES CONCERNING NATURAL RELIGION

Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die "Kritik der reinen Vernunft"

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu
BONN

vorgelegt von

DIETER-JÜRGEN LÖWISCH

aus

LEIPZIG

BONN 1964

IMMANUEL KANT UND DAVID HUME'S DIALOGUES CONCERNING NATURAL RELIGION

Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die "Kritik der reinen Vernunft"

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu
BONN

vorgelegt von

DIETER-JÜRGEN LÖWISCH

aus

LEIPZIG

BONN 1964

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D38/953

1. Berichterstatter: Herr Professor Dr. Gottfried Martin
2. Berichterstatter: Herr Professor Dr. Wolfgang Ritzel
3. Berichterstatter: Privatdozentin Dr. Ingeborg Heidemann

Termin der mündlichen Prüfung: 18. Dezember 1963

Druck: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
B o n n

65/6262x

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

I N H A L T

Seite

Einleitung: Kommt Humes Dialogen zur natürlichen Religion für Kants Kritik der reinen Vernunft eine Bedeutung zu? - Benno Erdmann gegen Norman Kemp Smith 5

Teil I PHILOLOGISCHE UND HISTORISCHE BETRACHTUNG DES VERHÄLTNISSES KANTS ZU DEN DIALOGEN DAVID HUMES 15

§ 1 Dialogbezüge in den Prolegomena, der Religionsvorlesung, den Metaphysikreflexionen und der Kritik der Urteilskraft 16

§ 2 Möglichkeiten und Wege einer Beschäftigung Kants mit Humes Dialogen zur natürlichen Religion: Hamann-Übersetzung 1780; Schreiter-Übersetzung 1781; Auszüge in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1779; und im Brittischen Museum 1780; Originalbeschäftigung? - Zusammenfassung und Ausblick auf die Kritik der reinen Vernunft 26

§ 3 Indirekte Dialogbezüge in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft. Der Abschnitt 'Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches' als eine Apologie zu Humes Dialogen 32

§ 4 Kants Übernahme des Hauptbeweises der Dialoge Humes in den Abschnitt über die 'Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises' der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft 45

Teil II DAS POLEMISCH-SYSTEMATISCHE INTERESSE KANTS AN DEN DIALOGEN HUMES 61

Kapitel 1 Analogieschluß und Analogiedenken in der Gotteserkenntnis. (Betrachtung der Analogieproblematik im kantischen Werk) 62

§ 5 Kants Kritik an Humes Analogieanwendung in den Dialogen 62

§ 6 Die Analogieproblematik in den Prolegomena, der Kritik der praktischen Vernunft, der Enzyklopädievorlesung und der Religionsvorlesung 67

§ 7 Die Analogieproblematik in der Kritik der Urteilskraft 83

		Seite
§ 8	Die Analogieproblematik in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und im Opus postumum	89
§ 9	Die Analogieproblematik in der Kritik der reinen Vernunft	94
Kapitel 2	Humes Dialogproblematik im Lichte von Kants Analogiebegriff	104
§ 10	Die Notwendigkeit der Annahme eines verständigen Urhebers der Welt als Antwort auf Humes Dialogantinomie	104
§ 11	Kants Analogiebegriff als Möglichkeit einer Auflösung der humeschen Dialogaporie	114
Kapitel 3	Kommt Humes Dialogen zur natürlichen Religion für Kants Kritik der reinen Vernunft eine besondere Bedeutung zu?	129
§ 12	Rekonstruktion eines historischen Faktums aus historischen und systematischen Daten	129
§ 13	Erste Teilfrage: Läßt Kant erkennen, daß Humes Dialoge einen Einfluß auf die Vollendung der Kritik der reinen Vernunft genommen haben?	131
§ 14	Zweite Teilfrage: Was interessierte Kant noch im Vorstadium der Vollendung seiner Kritik der reinen Vernunft vermutlich sostark an Humes Dialogen?	134
§ 15	Die besondere Bedeutung, die den Dialogen Humes für Kants Kritik der reinen Vernunft zukommt	138
Nachtrag	R.P. Wolff: "Kant's Theory of Mental Activity". Bedeutung der Dialoge Humes für die Kritik der reinen Vernunft; zur Frage der Englischkenntnis Kants; zur Treatise-Frage	140
Anmerkungen		144
Literaturverzeichnis		166

EINLEITUNG

Kommt Humes Dialogen zur natürlichen Religion für Kants Kritik der reinen Vernunft eine Bedeutung zu? - Benno Erdmann gegen Norman Kemp Smith. -

I. Im Jahre 1779, drei Jahre nach dem Tode David Humes, entstanden von neuem erregte Diskussionen um den schottischen Philosophen. Der Grund für das Wiederaufkommen der Polemik war die von Hume testamentarisch verfügte Veröffentlichung seiner in den fünfziger Jahren begonnenen Schrift über die natürliche Religion, seiner "Dialogues concerning Natural Religion." Hume hatte sich gescheut, diese aus seinem naturalistischen Standpunkt erwachsene skeptisch-kritische Auseinandersetzung mit dem Theismus, die zwischen dem Theisten Kleanth und dem Skeptiker Philo ausgetragen wird [1], zu seinen Lebzeiten zu veröffentlichen. Er befürchtete persönliche Ungelegenheiten, berufliche Benachteiligungen, falsche, aus einem Unverständnis des Werkes resultierende, affektvolle Kritiken; kurz: er zog es vor, sich den zu erwartenden - und in der Tat auch eingetretenen - negativen Reaktionen nicht auszusetzen, wollte aber auf der anderen Seite der Nachwelt diese ihm so wichtige Auseinandersetzung mit dem Theismus nicht vorenthalten. So verfügte er ultimativ die Veröffentlichung der Dialoge, und sein Neffe vollstreckte schließlich im Jahre 1779 die ihm durch das Testament auferlegte Veröffentlichungspflicht.

Den Gegenstand der Untersuchung der Dialogschrift bildet die Frage nach der Existenz und der Beschaffenheit des Wesens Gottes und die weitere Frage nach ihrer möglichen Erkennbarkeit. In antinomischer Spannung werden dabei die dogmatisch-theistische These von der Existenz und Erkennbarkeit und die skeptisch-naturalistische Gegenthese von der Nichterkennbarkeit der Eigenschaften und der Nichtbeweisbarkeit der Existenz des Urwesens der Welt, der ursprünglichen Ursache aller Dinge, die wir, "mag sie sein, welche sie will", Gott nennen, vorgetragen.

Die Antinomie entspringt demnach der Frage nach der Schöpfung und Entstehung der Welt, der Frage nach dem die Welt ursprünglich be-

dingenden Prinzip, d.h. ihrer unbedingten, undeterminierten Ursache. Dabei ist für beide Beweisgänge, den der Thesis und den der Antithesis, dieselbe Voraussetzung geschaffen: nämlich das Erste, das Unbedingte der Kausalkette, die "ursprüngliche Ursache" der Welt zu suchen, die selbst nicht in dem für uns erfahrbaren Ausschnitt, in unserer Natur, anzutreffen ist, sondern weit außerhalb der Erfahrung liegt. Dieses letzte Seiende, die gesuchte "ursprüngliche Ursache aller Dinge" [2], die "so unendliche Ursache" [3], d. h. die Ursache von unendlicher Vollkommenheit, der "Ursprung des Ganzen" aller Dinge [4], die vernünftige Ursache für alle Werke der Natur [5], die Annahme von "Absicht" [6] und einer "allgemeinen Ursache aller Dinge" [7] soll zu erkennen versucht werden. Hume weiß, daß dieser Gegenstand unmöglich zu erkennen ist mit den herkömmlichen, die Erfahrungsphilosophie ausmachenden Mitteln, und er klagt selbst darüber, daß der Gegenstand "weit außerhalb des Bereiches" seiner, Humes, "Fähigkeiten (liege)." [8] Er liegt im Bereich der Transzendenz als bloße Idee und als Gegenstand der abstrakten Vernunft, zu dessen Erkenntnis die Naturwissenschaft nichts beitragen kann. "Der Gegenstand", eben diese "erste Ursache aller Dinge" [9], "(übersteigt) alle menschliche Vernunft und Nachforschung." [10]

Gleichzeitig jedoch wehrt Hume mit dieser skeptisch-kritischen Meinung die theistische Behauptung ab, die von einer auf dem Wege eines Analogieschlusses mit der Sinnenwelt erlangten absoluten Einsicht in die Attribute und in die Handlungen, kurz: in das Wesen eines solchen transszendenten Gegenstandes spricht.

Das Ergebnis endet aber in einer Aporie, es führt in eine Ausweglosigkeit, weil Hume keine Mittel zur Lösung der entstandenen Antinomien findet. Deutlich äußert er das am Ende des vorletzten, die Untersuchung eigentlich abschließenden Kapitels. Es heißt dort: "Da ... jede Wirkung eine Ursache haben muß, und diese eine andere, so müßt ihr entweder den Fortgang in infinitum antreten, oder bei dem ursprünglichen Prinzip stehen bleiben, welches die letzte Ursache aller Dinge ist." [11]

Sieht man ab von einem im letzten Kapitel der Dialoge vorgetragenen

religiösen Bekenntnis und einer versuchten Überbrückung der antinomischen Gegensätze, welches zur Absicht hat, den Skeptiker als einen gläubigen Skeptiker zu zeichnen und ihm den Makel des Atheismus zu nehmen, dann vollzieht sich die eigentliche dialektische Untersuchung der Frage um das Wesen Gottes in den elf Kapiteln der Dialoge bis zur Zuspitzung in der Herausstellung der unauflösbaren Antinomie um die Kausalität der letzten Ursache. Die Antinomie besteht (12), doch sie läßt sich nicht mit Humes Mitteln auflösen. Vielmehr begnügt er sich mit der Enthaltsamkeit vom Urteil, einem Rückzug auf die Position der Unwissenheit und der Unentscheidbarkeit, einem "Indifferentismus", der Proklamation einer Aporie. - Alles dies ist, was Hume als letzte Zuflucht zu erreichen übrig bleibt.

II. In der folgenden Untersuchung soll und wird uns zu interessieren haben, ob und inwieweit dieser soeben in aller Kürze betrachteten dialektischen Schrift Humes Bedeutung für Kants Philosophie zukommt. Eine zentrale Stellung jedoch wird dabei die Frage einnehmen, ob dieses Spätwerk Humes eine Bedeutung gewonnen hat für die kurz nach seinem Erscheinen veröffentlichte Kritik der reinen Vernunft. Und wenn ja, worin wohl diese Wirksamkeit bestanden haben mag.

Eine solche Frage nach der Bedeutung der Dialoge für die Kritik der reinen Vernunft ist nicht ohne weiteres zu bejahen. Die Daten der Veröffentlichung beider Schriften folgen eng aufeinander: 1779 erschienen in London die Dialoge, 1779 - 80 die ersten Nachrichten und Auszüge davon in Deutschland, und die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird im April 1781 von Kant abgeschlossen. Ferner finden wir keine direkten namentlichen Bezüge auf die Dialoge in der Kritik der reinen Vernunft Kants.

Doch dürfen wir auf der anderen Seite aus den eben angeführten Schwierigkeiten keineswegs vonvornherein die Möglichkeit eines Einflusses der Dialoge auf die Kritik ablehnen, wie es bisher, wir werden es im weiteren sehen, gemeinhin geschehen ist. Für eine solche Ablehnung ist das Material nicht beweiskräftig genug, und darum die Frage nach der Bedeutung der Dialoge für die Kritik

auch nicht ohne weiteres zu verneinen. -

Welcher Art nun sind die Gründe, die man für und gegen eine Bezugnahme der Kritik der reinen Vernunft auf die Dialoge hervorbringen kann, und welcher Art sind die schon hervorgebrachten Gründe, unter anderem speziell die von Benno Erdmann und Norman Kemp Smith, den beiden Vertretern gegenteiliger Ansicht?

Daß keine direkten Bezüge anzutreffen sind, - einer der Einwürfe -, ist nicht von wesentlichem Belang. Es ist weithin bekannt, daß Kant vor allem in der Kritik der reinen Vernunft es unterläßt, Vorgänger in ihrer Bedeutung herauszustellen und auf sie direkten Bezug zu nehmen. Ja, er äußert sich selber dazu recht deutlich: "Ich habe niemand angeführt, durch dessen Lesung ich etwas gelernt habe," [13] und ebenso an anderer Stelle erklärte er, daß "das Anführen der Bücher in einem System der transzendentalen Philosophie beim Entwurf nicht nötig (sei)," "Einstimmige Urteile anderer geben da nur einen Beweisgrund ab." [14]

Hinzu kommt aber noch, daß es höchst plausibel erscheint, wenn Kant nicht dennoch einmal die Dialogschrift in der Kritik der reinen Vernunft beim Namen nennt oder direkt auf sie hinweist. Sollte nämlich ein neues philosophisches System, von dem Kant selber annahm, daß es eine längere Zeit brauche, um sich durchzusetzen und Anerkennung zu finden, dem gegenüber er vielmehr fürchtete, Angriffe und Widerstreite zu erleiden [15], sollte ein solches neues System sich dennoch Widersachern gegenüber behaupten, dann müßte es frei sein von äußeren Angriffspunkten. Ein solcher wäre unter anderem jedoch die Dialogschrift Humes gewesen, von der wir wissen, daß sie zu dieser Zeit als atheistische, einen 'Samen des Verderbens' darstellende, trostlose und gefährliche Schrift verschrieen war. Mit einer o f f e n e n Verteidigung dieser Schrift hätte Kant gleichzeitig einen Teil des Grabes für sein eigenes Werk ausgehoben. So ist es zu verstehen, daß Kant nur in v e r s t e c k t e r W e i s e , wie wir zu zeigen versuchen werden, auf die Dialoge Humes eingeht und von ihnen handelt.

Verständlich erscheint es uns jedoch nicht, daß trotz des widerlegbaren ersten Einwurfes die Dialoge in der bisherigen Kant-Hume-

Diskussion eine solche geringe Wertschätzung erfahren haben. Der Grund dafür lag aber in der oben schon angedeuteten Tatsache eines angeblich unverträglichen Zeitverhältnisses. Man glaubte weithin, wenn die Kritik der reinen Vernunft 1781 veröffentlicht wurde, wäre es für Kant unmöglich gewesen, eine genaue Kenntnis der humeschen Dialoge gehabt zu haben, da diese erst als offizielle Übersetzung 1781 (im Veröffentlichungsjahr der Kritik) erschienen waren. Ferner hätte Kant aus mangelnder Englischkenntnis das englisch-sprachige Original dieser Schrift nicht lesen und verarbeiten können. Wie wir jedoch begründetermaßen glauben, waren Kants Kenntnisse der englischen Sprache größer und reichhaltiger als weithin (selbst bis zur jüngsten Kantinterpretation von R.P. Wolff) angenommen wird. Auch hielt man trotz Wissens um die Tatsache, daß Kant nach Briefäußerungen Hamanns die Dialoge schon im September und Dezember 1780 in dessen Privatübersetzung gelesen hatte, weiter an dem Glauben eines solchen unverträglichen Zeitverhältnisses fest.

Friedrich Paulsens fruchtbarer Hinweis auf eine mögliche Bezugnahme beider Schriften in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Dialoge fällt kurze Zeit später dem Glauben einer solchen Unverträglichkeit anheim. Im Jahre 1877 äußert er, daß Hamann "gleich nach dem Erscheinen eine Übersetzung der Dialoge gemacht" habe. "Sie ist aber, trotz dem Zureden von Herder und Kant, dem er das Manuskript vorlegte, nicht gedruckt worden. Es ist dadurch auch äußerlich", so fährt Paulsen fort, "die Tatsache bezeugt, daß Kant bei der endlichen Redaktion seiner Kritik der spekulativen Theologie mit Humes Kritik bekannt war." [16] Diese Annahme Paulsens besteht nun, wie wir glauben, völlig zu recht, und es ist zu bedauern, daß man die Möglichkeit einer solchen Beziehung nicht weiter untersucht hat. Es scheiterte dies jedoch an der Erwiderung, die bald darauf von B. Erdmann vorgetragen wurde.

Im zweiten Band seiner Ausgabe der Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie antwortet Erdmann auf die Anmerkung Paulsens und merkt seinerseits an, daß die Annahme "über die Beziehung auf Hume in der transzendentalen Dialektik auf einer irrtümlichen Zeitbestimmung" beruhe. [17] Diese Bemerkung Erdmanns müssen wir für unrichtig erklären: sie beruht auf einer falschen und späterhin korri-

gierten zeitlichen Fixierung der Schlußredaktion der Kritik der reinen Vernunft. Diese noch nicht korrigierte Auffassung, nämlich die eines möglichst frühen Abschlusses der Arbeiten an der Kritik der reinen Vernunft, vertritt Erdmann außer in der schon zitierten Ausgabe der Reflexionen weiterhin in seiner Edition der kantischen Prolegomena aus dem Jahre 1878. In einer langen historischen Einleitung zu dieser Ausgabe bemerkt er an einer Stelle, daß "aus äußeren Gründen ... es nicht unwahrscheinlich (ist), daß Kant um den Anfang September (1780), als er Hamanns Übersetzung erhielt, ... mit der Niederschrift seiner Kritik der reinen Vernunft nahezu im reinen war, sie vielleicht schon beendet hatte". [18] Diese Annahme nun bestimmte die Ablehnung von Paulsens Hinweis, welche in Absehung eingehender philologischer und systematischer Betrachtungen einzig auf das zeitliche Argument, "daß Mißverhältnis", zurückgriff.

Doch widerspricht der eben dargelegten Behauptung die korrigierte zeitliche Fixierung der Schlußredaktion der Kritik der reinen Vernunft,die Erdmann in der Einleitung zur Erstauflage der "Kritik" aus der Auswertung des kantischen Briefwechsels für die Akademieausgabe gewinnt. Endgültig steht hier für Erdmann fest: "Die definitive Redaktion der ersten Auflage des Werks fällt in den Zeitraum von Mitte 1780 bis Anfang 1781." [19] Mit dieser zurechtbestehenden Umdatierung wird aber nun die ganze Stellungnahme zum Verhältnis zwischen den Dialogen und der Kritik der reinen Vernunft hinfällig, - eine Stellungnahme, die unter anderem in sich selbst verworren und widerspruchsvoll ist.

Benno Erdmann hält nämlich einerseits dafür, daß "eine unmittelbare polemische Einwirkung (der Dialoge) Humes auf Kant zur Zeit der Abfassung" der Methodenlehre und der transzendentalen Dialektik "ausgeschlossen" sei. Andererseits betont Erdmann, daß Kant in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft die "theologischen Ansichten" Humes aus den Dialogen erwähne, da Kant in dem einen Satze, der auch uns an anderem Ort als indirekter namentlicher Bezug auf die Dialoge dienen wird [20], "ganz kurz" auf die Dialogschrift anspiele. Wir müssen also dieser zweiten Behauptung

Erdmanns entnehmen: wenn Kant - sei es auch nur ganz kurz - auf die theologischen Ansichten der Dialoge Humes anspielt, dann ist zumindest eine Kenntnis dieser Schrift vorauszusetzen. - Und doch überrascht Erdmann in derselben Anmerkung mit einem gerade entgegengesetzten Schluß: "also bleibt nur anzunehmen", sagt er unverständlicherweise, "daß Kant die Dialoge Humes erst nach Abschluß seiner Kritik der reinen Vernunft kennen gelernt" hat [21]. Mit anderen Worten: er hat sie zur Zeit der Abfassung der Kritik gar nicht gekannt! Die Frage, die uns jetzt zu stellen übrig bleibt, muß natürlich lauten: wie soll Kant dann aber auf die theologischen Ansichten Humes in der Kritik der reinen Vernunft anspielen können? -- Jedoch hat Erdmann hundert Seiten später - wiederum zu unserer Überraschung - diesen ablehnenden Schluß nicht mehr vor Augen und stellt erneut folgende gegenteilige Behauptung auf: "Kant war mit Humes Kritik des Gottesbegriffs allerdings schon vor der Abfassung seiner Dialektik wohl bekannt, wie durch eine gelegentliche Erwähnung daselbst (B 773)" (der oben schon bedeutete Satz) "auch äußerlich bestätigt wird". [22]

Wir können hieran zumindest sehen, daß Erdmanns Stellung zur Frage über das Verhältnis der Dialoge zur Kritik der reinen Vernunft unklar und widerspruchsvoll ist, und Erdmann zudem selbst durch die Umdatierung der Schlußredaktion der Kritik die Bedeutung seiner in der Prolegomena-Ausgabe bezogenen Stellungnahme im Grunde aufhebt.

Finden wir somit bei B. Erdmann eine völlige Ablehnung einer wesentlichen historischen Bedeutung der Dialoge Humes für das theoretische Hauptwerk Kants, von einer eventuellen systematischen Bedeutung ganz zu schweigen, so werden wir - auf dem Wege dorthin durch einzelne Äußerungen bestätigt - eine deutliche gegenteilige Ansicht bei Norman Kemp Smith antreffen.

Eine indirekte, aber mögliche Unterstützung für unser Bemühen finden wir bei R. Metz. Er nimmt in seinem Interpretationswerk zur humeschen Philosophie zu dieser Frage einer Einflußnahme der Dialoge Humes auf Kant zwar keine direkte Stellung; wohl läßt sich aber erkennen, daß er ihre Möglichkeit nicht leugnet: er

wirft den Gedanken einer Parallelität beider Werke nämlich mit den Worten auf: "Die Dialoge enthalten eine ähnliche kritische Auseinandersetzung mit den landläufigen Argumenten, wie wir sie in der nur zwei Jahre später erschienenen Kritik der reinen Vernunft wiederfinden." [23] Bei Metz handelt es sich in dieser Aussage zwar nur um eine ideengeschichtliche Parallelität, sie läßt sich aber auch leicht, wie wir zu zeigen versuchen werden, in einen faktisch-historischen Bezug bringen.

Eine ebensolche ideengeschichtliche Parallelität, noch deutlicher formuliert als es bei Metz der Fall ist, finden wir in Schillings "Geschichte der Philosophie". Hier wird ein Bezug besonders auf Kants Antinomienlehre geltend gemacht, zudem auch die Ähnlichkeit der Kritik an dem mit den dynamischen Antinomien verwandten und mit ihnen zusammenhängenden teleologischen Gottesbeweis hervorgehoben. [24] Was ein Vergleich der Thematik von Humes Dialogen mit der Thematik vom Dialektikteil der Kritik der reinen Vernunft Kants ergibt, das faßt Schilling in dem einen Satze zusammen: "Was bei Kant in der strengen Form der Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft auftritt, das ist hier bei Hume in seinem Alter in der unwissenschaftlicheren Art eines weltmännisch aporetischen Dialogs ausgedrückt." [25] Allerdings, so könnte man Schilling ergänzen, läßt selbst der Dialog Humes die antinomischen Ansätze und die "antinomische Spannung" nicht vermissen, durch die die Untersuchung "vorwärts getrieben" wird. [26]

Eine klare und deutliche Position in diesem unentschiedenen Streite nun, unter Nichtbeachtung einer vermeintlich zeitlichen Unverträglichkeit und unter Nichtbeachtung fehlender direkter Bezüge auf die Dialoge in der Kritik der reinen Vernunft, beziehen die Engländer Norman Kemp Smith und Antony Flew. Sie nehmen damit die genaue Gegenposition zu Benno Erdmann ein.

Flew unterzieht im Verlauf seiner Untersuchung der "First Inquiry", (der "Enquiry concerning Human Understanding" David Humes), auch dessen posthumes Werk zur Religionsphilosophie einer Betrachtung und charakterisiert dieses als ein "much revised and cherished work", also als ein lang geprüftes, überdachtes und sorgsam ge-

hegtes Werk. Wie der Briefwechsel Humes erkennen läßt, hat dieses Werk tatsächlich eine lange Entstehungszeit gehabt: es hat viele Überarbeitungen erfahren - das hat Kemp Smith in seiner Edition der Dialoge recht deutlich gemacht - und Hume selbst hat die größte Sorge der posthumen Veröffentlichung dieses Werks gelten lassen. Die Schrift wurde nun seitens Kant, so meint Flew weiter, sogleich stark gewürdigt ("so immediately appreciated by Kant") [27], d.h. mit anderen Worten, Kant hat unmittelbar nach ihrem Erscheinen starkes Interesse an dieser Schrift gefunden und gezeigt. Flew läßt bei dieser Gelegenheit erkennen, daß das Interesse sich schon in der ersten Auflage der Kritik niedergeschlagen habe. Er selbst führt dies zwar in seinem Buche über die Enquiry nicht aus, verweist aber dazu auf die Ausführungen Norman Kemp Smith's in dessen Dialogedition.

In einer langen Einleitung zu seiner kritischen Ausgabe der humeschen Dialogues concerning Natural Religion führt Kemp Smith als feststehende Tatsache an, daß Kant in der transzendentalen Dialektik seiner Kritik der reinen Vernunft Gedanken der humeschen Dialoge ü b e r n o m m e n und Kritik an ihnen geübt habe. Kemp Smith blickt hier im besonderen - und mit Recht, wie wir glauben - auf den physikotheologischen Gottesbeweis. Dennoch scheint es gerechtfertigt, hier schon - die Begründung folgt etwas später - hinzuzufügen, daß Kant auch an einer weiteren Stelle der Kritik der reinen Vernunft, der Methodenlehre, zu Humes Dialogen kritisch Stellung genommen hat.

Was den Rückgriff auf Hume im physikotheologischen Beweis betrifft, so erklärt Kemp Smith, daß Kant den Hauptbeweis der Dialoge Humes übernommen habe. Dieser ist der von Kleanth vorgetragene und auf einem Analogieschluß beruhende theistische Gottesbeweis. Unmittelbar vor Veröffentlichung seiner Kritik, erklärt Kemp Smith, bekam Kant durch Hamanns Übersetzung Kenntnis der Dialoge. Er erkannte die Unwiderlegbarkeit von Humes aus naturalistischen Motiven erwachsenen Kritik an dem Beweis und nahm sie sogleich noch bei der letzten Bearbeitung der Kritik der reinen Vernunft in das Werk mit auf. Wir finden demnach in der Vorstellung und Diskussion des physikotheologischen Gottesbeweises Humes Spät-

schrift wieder, zwar ungenannt und anonym, aber dennoch nicht weniger deutlich. Soweit erklärt Kemp Smith die Dialogschrift Humes als wirksam für die Kritik der reinen Vernunft; wie wir sehen, in völliger Gegenstellung zu Benno Erdmanns Ergebnis. [28)]

Kemp Smith hat jedoch erst in der 1935 in erster Auflage erschienenen Dialogedition den Zusammenhang zwischen den Dialogen Humes und der Dialektik Kants deutlich erkannt und hervorgehoben und dabei mit Recht die scheinbare Schwierigkeit einer zeitlichen Unvereinbarkeit übergangen. In seinem rund zwei Jahrzehnte (1918) eher erschienenen Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft dagegen steht er dieser Frage noch skeptisch, ja sogar ablehnend gegenüber. [29)]

So stehen wir jetzt vor der Frage, welcher der beiden Positionen in der Kontroverse um die Bedeutung der Dialoge für die Kritik der reinen Vernunft wir zustimmen sollen.

Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, die Frage um die mögliche Bedeutung der Religionsschrift Humes für Kant aufzuhellen und nach Möglichkeit positiv zu klären. Darum sind wir geneigt, von einer solchen Zielsetzung unserer Arbeit her Kemp Smith's Position zuzustimmen, - doch wird erst das Ende der bevorstehenden Untersuchungen und Erwägungen eine Antwort und Entscheidung zu geben in der Lage sein.

TEIL I

Philologische und historische Betrachtung des Verhältnisses Kants zu den Dialogen David Humes

§ 1 Dialogbezüge in den Prolegomena, der Religionsvorlesung, den Metaphysikreflexionen und der Kritik der Urteilskraft

I. Stellt man sämtliche im Gesamtwerke Kants anzutreffenden Anspielungen auf David Hume in einer nach chronologischen Gesichtspunkten ausgerichteten tabellarischen Anordnung zusammen, so läßt sich feststellen, daß der Hauptanteil der von 1764 bis 1798 sich erstreckenden Humebezüge in das Jahrzehnt von 1780 bis 1790 fällt. In keinem der vier großen Werke dieser Periode fehlt der Name Humes; und aus der Vierergruppe ragen die Prolegomena als diejenige Schrift hervor, die die weitaus meisten Bezüge auf den englischen Philosophen in sich vereinigt.

Daneben aber, und das ist besonders wichtig, finden sich auch in der Zeitspanne von 1780 - 1790 im Nachlaßwerk die ersten und die einzigen Reflexionen zur Metaphysik, speziell zur Frage um das Sein Gottes, die direkten Bezug auf solche metaphysischen Erwägungen haben, die David Hume anstellte. [1)]

Betrachten wir zunächst die Prolegomena. Hier läßt sich rückblikkend feststellen, daß sie es waren, die hauptsächlich mit ihrer Vorrede der nicht endenwollenden Kant-Hume-Diskussion des vergangenen Jahrhunderts als Ausgang gedient haben. Dies Vorgehen ist zwar doppelt gerechtfertigt: einmal angesichts der außerordentlich starken kantischen Hervorhebung einer im Ansatz grundsätzlichen Übereinstimmung mit Hume zum anderen aber auch angesichts der Betonung, die an keiner anderen Stelle mit ähnlicher Schärfe ausgesprochen wird, das Kant in Humes kritischem Vorhaben (in der Enquiry) den Anstoß zu seiner eigenen kritischen Auseinandersetzung mit dem Rationalismus Leibniz-Wolffischer Prägung gefunden habe; einer Auseinandersetzung, die schließlich zu seinem epochemachenden Werk, der Kritik der reinen Vernunft, geführt hat.

Allerdings scheint uns nicht ganz gerechtfertigt, daß die Interpretation den Blick allein auf diese in der "Vorrede" der Prolegomena ausgeführte Einflußnahme richtete, und die Stellungnahme Kants zu Hume in den Fragen, die im "Beschluß" der Prolegomena

abgehandelt werden, mit recht geringem Interesse überging.

Die Aufteilung der Hume-Kritik Kants in zwei Schwerpunkte entspringt, wie wir glauben, dem Einwirken zweier verschiedener Schriften Humes auf das kantische Denken: einmal der Enquiry concerning Human Understanding, auf die in der "Vorrede" der Prolegomena Bezug genommen wird, und zum anderen der Dialogues concerning Natural Religion, auf die Kant in dem "Beschluß" der Prolegomena zurückgreift.

An zwei Stellen der Prolegomena spricht Kant ausdrücklich von den Dialogen Humes und dokumentiert damit seine Kenntnis von ihnen. In § 57 heißt es:

> "wie .... Humes Dialogen zum Beispiel dienen können",

und in § 58:

> "wie es ..... Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen tut." 2)

An weiteren vier Stellen nimmt er - in Gemeinschaft mit den beiden direkten Dialogerwähnungen - eindeutigen Bezug auf sie. In § 57 spricht Kant von den

> "Einwürfen des Hume wider den Deismus",

die schwach sind, während

> "in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort blos transzendenten Begriffs vom höchsten Wesen zustande kommen soll, ... sie sehr stark (sind)." 3)

Kant spielt hier auf die Frontstellung Philos gegen Demea und Kleanth an, wobei die gegen den letzteren, der eine theistische Gotteslehre vorträgt, die eigentliche Aufgabe der Dialoge ist. Diese Frontstellung liegt darin begründet, daß

> "Hume ... sich immer daran (hält): daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine anderen als ontologische Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können."

Es müßte zum Beispiel die Frage nach der Beschaffenheit der Kausalität des Begriffs vom Urwesen hinzukommen, denn

> "es sei nicht genug zu sagen: er sei Ursache, sondern: wie seine Kausalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen." 3)

Das sei Humes Position, sagt Kant. Er hat hier die Ausgangsfrage der Dialoge vor Augen, die sich am Anfang des zweiten Kapitels der Dialogschrift an zwei Stellen vorfindet:

> "Die Frage (kann) nie auf das Dasein, sondern nur auf die Natur Gottes gehen. Die erstere Wahrheit .... ist unfraglich und selbstverständlich. Nichts existiert ohne Ursache; und die ursprüngliche Ursache dieses Universums, ... mag sie sein, welche sie will, nennen wir Gott." 4)

Auch hier in dieser Position, die Hume von Anfang an durchhält, wie Kant nachdrücklich betont, wird die genaue Kenntnis der humeschen Schrift deutlich: auf dieser Basis beruhen eben

> "die Angriffe, welche Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff" (vom Urwesen) "absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen." 5)

Die berechtigten Schwierigkeiten gegen den Theismus verschwinden jedoch, meint Kant, wenn man

> "mit dem Grundsatz des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen." 6)

So biete die Kritik der reinen Vernunft einen Mittelweg zwischen Dogmatismus und humeschen Skeptizismus.

Neben dieser rein philologischen Betrachtung wird uns auch die systematische Interpretation dieser beiden Paragraphen der Prolegomena an anderer Stelle unserer Arbeit (§ 6) ebenso fest davon versichern können, daß Kant die Dialogschrift Humes auf das genaueste studiert, sich mit ihr auf das eingehendste beschäftigt hat, sie also nicht als eine Schrift von geringer Bedeutung angesehen haben mag; obwohl sich mit diesen direkten Prolegomenastellen das äußere Merkmal, nämlich eine direkte Bezugnahme auf diese Schrift, in den von Kant selbst edierten Werken erschöpft.

Dagegen sind jedoch eine Reihe indirekter Bezüge, sowohl in den

Hauptwerken - sie aufzuzeigen wird Aufgabe unserer Untersuchung sein - als auch in nicht autorisierten Stellen des Nachlaßwerkes - wir erinnern an die oben erwähnten Metaphysikreflexionen - aufzufinden.

Ein weiterer direkter Bezug jedoch ist in den von Pölitz herausgegebenen "Vorlesungen über philosophische Religionslehre" Kants anzutreffen. Wir werden diese Stelle darum auch (obwohl sie einer Autorisierung durch Kant ermangelt) zur Interpretation mit heranziehen. Dort heißt es im Abschnitt über die Physikotheologie als Einleitung zu einer längeren Hume-Diskussion, die sich intensiv mit dessen Untersuchung des theistischen Gottesbeweises auseinandersetzt, daß

> "Hume in seinen Dialogen dagegen (= gegen einen theistischen Gottesbeweis, d.Vf.) einen nicht schwachen Einwurf mache." 7)

II. Der Mangel an weiteren direkten Bezügen und die Unkenntnis indirekter Bezüge in den Hauptwerken und im kantischen Nachlaß haben die bisherige Kant-Hume-Interpretation, die Anfang dieses Jahrhunderts ihr Ende fand, dazu angehalten, den Blick allein auf die erkenntnistheoretische Enquiry Humes zu werfen, wenn es um das Kant-Hume-Verhältnis ging, und die Dialoge Humes demzufolge außer acht zu lassen. Wir halten dies jedoch für nicht gerechtfertigt und die Ausführungen Benno Erdmanns in der Einleitung seiner Prolegomena-Ausgabe, wie wir schon in der Einleitung hervorhoben, für unrichtig. Neben den oben herangezogenen Bemerkungen zum Verhältnis der Dialoge Humes zur Kritik der reinen Vernunft äußert er weiter, den Beschluß der Prolegomena betreffend, daß der "Einfluß Humes .... nur für die Deduktion der Kategorien maßgebend" sei und somit "von einer besonderen Einwirkung Humes hier (in den Prolegomena) nicht die Rede sein" könne. 8) Der Zweck dieser Prolegomena-Kritik an den Dialogen liege lediglich in der "Erläuterung der Gedanken über die Existenz und das Wesen Gottes" 9), die Funktion der Dialogschrift in den Prolegomena sei gleichsam die eines "Hebels für die Hervorhebung der Gedanken Kants über das Verhältnis Gottes zur Welt" 10), um im Gegensatz zur positiven Stellung im ersten

Teil der Prolegomena hier in der Frage des Gottesbeweises seine Gegenstellung zu Hume und dessen Lehren, die "die Grundlagen der Religion und der Moral erschüttern oder gar zerstören", [11] zu dokumentieren.

Wir glauben demgegenüber, daß in Wirklichkeit den Dialogen eine wesentlich andere Bedeutung für Kant zukommt; eine Bedeutung, die uns zwingt, nach vorne zu blicken, wo und wie sich weitere eventuelle Einwirkungen der Dialoge finden könnten. Die uns aber ebenso drängt zurückzuschauen, ob sich in Kants Dialektik der Kritik der reinen Vernunft Spuren eines Einwirkens dieser humeschen Dialektik auffinden lassen, einer Dialektik nämlich, die mit der ersteren eine Ähnlichkeit aufweist. Denn wenn Kant am Anfang (in der "Vorrede") und am Ende (im "Beschluß") der Prolegomena jeweils auf Hume zurückgreift, so liegt die Vermutung nahe, daß es sich hierbei um das Widerspiegeln eines tatsächlichen Verhältnisses handelt, d.h.daß es sich für Kant tatsächlich so, wie er es in diesem seinem beinahe historischen Bericht über die Entstehung der Kritik der reinen Vernunft ausführt, zugetragen hat. Nämlich: daß er am Anfang einen 'zündenden Funken' für seine Vernunftkritik in Humes Enquiry und am Ende in einem neu erschienenen Werk desselben Philosophen, den Dialogues, die Bestätigung für sein mittlerweilen entwickeltes philosophisches System gefunden hat. Oder mit anderen Worten: für Kant mag sich an Humes neuem Werk die Gültigkeit seines eigenen philosophischen Systems erwiesen haben, das er unter anderem aufgrund humescher Enquiry-Anregungen unter Zugrundelegung seiner ontologischen Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeswelt mühsam sich erarbeitet hatte.

Somit würde die Beziehung Kants zu den Dialogen Humes in einem ganz neuen Lichte erscheinen, und die folgenden Interpretationen der Dialogdiskussion mögen für diesen programmatischen Entwurf die ersten Beweise liefern.

III. Wir haben oben den hinreichenden Beweis für eine genaue Dialogkenntnis Kants in den direkten Anspielungen auf diese Schrift in den Prolegomena - und deren kritischen Erwägungen dazu - gefunden. Damit ist auch die Möglichkeit der Bezugnahme einzelner Meta-

physikreflexionen - wie wir schon andeuteten - auf die Dialoge Humes legitimiert, zumal sich Hume zu solchen Problemen, wie sie in den Reflexionen ihm zugeschrieben werden, allein in den Dialogen geäußert hat.

a) Eine allgemeine Äußerung über das Ansehen der humeschen Religionsschrift, die eine Ähnlichkeit mit Aussagen in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft aufweist, liefert die Reflexion 6087;

> "Der Leser fühlt eine gewisse scheue Besorgnis, sich in die Betrachtungen und Einwürfe des Hume einzulassen, und siehet darin den Ausdruck einer Vermessenheit! Dagegen leuchtet daraus doch auch etwas Edles, Aufrichtiges und Ungeheucheltes hervor, sich ohne sklavische Ängstlichkeit wie Hiob des Urteilens zu unterwinden, nicht um Gottes Wege zu verurteilen, sondern sich seine Skrupel unverhohlen selbst zu gestehen." 12)

Diese Betrachtungen und Einwürfe des Hume, in denen er seine Skrupel, d.h. seine Zweifel über die Möglichkeit einer Erkenntnis des Seins Gottes zur Diskussion stellt, sind ohne Zweifel die Religionsdialoge, deren Lektüre das Publikum scheute, da man sie als gefährliche atheistische, gottesverleugnende Schrift in Verruf gebracht hatte. Eine ungerechtfertigte und effektvolle Kritik hatte sich nach der posthumen Veröffentlichung erhoben, man verdammte das Werk als "notwendig dem gesunden moralischen Gefühle seiner Nebenmenschen äusserst anstössig" 13), man hielt diese Schrift sogar unrechtmäßigerweise dafür geeignet, den "Samen des Verderbens" 14) mit ihr zu säen. Diesen vom Gefühl getragenen Äußerungen, die bar jeder Objektivität im Urteile sind und dennoch ehrlich gemeint sein wollen, stehen jedoch auch positive Äußerungen z.B. Hamanns, Greens und Kants gegenüber. In Erwartung solcher negativer Reaktionen hatte Hume, der seine Zeitgenossen kannte, die Dialoge zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht. -

b) In der Reflexion 6034 äußert sich Kant zu dem obersten Begriff einer Kosmotheologie, dem ens originarium, und meint, man müsse dieses als "dynamisch realissimum (omnisufficiens als Grund)" annehmen. Das heißt, es ist so anzusehen, "daß es nicht alle Realität als Determination in sich enthalte, wozu es der hinreichende

Grund ist". Es muß diese Realitäten jedoch als Determinans in sich tragen, denn es besitzt eine Totalität von Möglichkeiten zu bestimmen und zu ordnen, ist jedoch selbst nicht nach einer einzigen hin zu bestimmen. So betrachtet, ergibt sich eine Ähnlichkeit mit Humes Bestimmung vom Begriff des obersten Wesens:

> "ens originarium ....", notiert Kant,"... z.E. Nicht eben Verstand, obzwar der Urgrund aller verständigen Wesen: Hume." 15)

Dieser Gedanke entspricht der humeschen Kritik am theistischen Begriff des obersten und höchsten Wesens, das nach menschlichem Verstand bestimmt sein soll. Auch Hume lehnt die analogisch erschlossene Bestimmung des höchsten Wesens nach menschlichem Verstande ab und glaubt an eine weitumfassendere Bestimmung dieses Wesens. Jedoch vermag er eine solche Annahme nicht zu begründen und enthält sich deswegen des Urteils.

c) In einer der Physikotheologie gewidmeten weiteren Reflexion (Refl. 6045) spricht Kant davon, daß

> "die Notwendigkeit eines von der Welt unterschiedenen Urhebers .... aus der Zufälligkeit der Ordnung geschlossen (wird), nicht des Daseins." Und er erwähnt dazu "Humes Zweifel, daß die göttliche Vollkommenheit ebenso zufällig sei." 16)

Der Bezug richtet sich hier auf den naturalistischen Gedanken Humes, daß man berechtigt sei, wenn von der Intelligenz und Absicht des Welturhebers gehandelt würde, diese als ebenso zufällig wie die Naturordnung anzusehen und zu fragen, woher dann diese zufällige göttliche Vollkommenheit in Intelligenz und Absicht herrühre. Man könne sich nämlich nicht mit der Festlegung einer höheren Ursache begnügen, ohne wiederum weiterzufragen nach deren Ursache: "Wie können wir uns begnügen, ohne in infinitum fortzugehen?", fragt Hume. 17)

d) Daß wir Intelligenz und Absicht der höchsten Ursache zuschreiben, daß wir annehmen, das Urwesen habe alles gemäß einem nach seinem Zwecke ausgerichteten Weltplane erschaffen, schließen wir aus der Analogie mit unserem Erfahrungsbereich, in welchem allem Geschaffenen eine Vorschrift nach einem bestimmten Zweck, ein zweckmäßiger Plan also, zum Grunde liegt. Dieses Prinzip ist das

der Teleologie, das Hume in seiner Kritik am theistisch-physikotheologischen Gottesbeweis durchdiskutiert und anerkennt. Auch das Beispiel der Anatomie von Mensch und Tier zieht Hume an mehreren Stellen als Beweis für den beabsichtigten Zweck der Natur heran.[18] So läßt sich daraufhin auch die folgende Reflexion 6136 auf die Dialoge beziehen, in der Kant äußert:

> "Teleologie. Das Prinzip, daß alles seinen Zweck habe, ... ist das oberste Naturprincipium der Naturwissenschaft .... Anatomie, alle Dinge, die in einem System zusammenhängen. Aus dieser Bedürfnis entspringt die der Hypothesis einer vernünftigen Ursache - denn es lassen sich die Dinge in der Natur ausser einander nicht als von selbst zweckmäßig auf einander wirkend vorstellen. Hume." 19)

Die dieser Reflexion korrespondierende Stelle im humeschen Dialektikwerk findet sich im dritten Absatz des zwölften Abschnitts, der nach der Wiedergabe der Galenschen Beschreibung der Anatomie des Menschen mit den Worten endet: "Und wenn selbst der ungläubige Galen, selbst als diese Naturwissenschaften noch unvollkommen waren, so redenden Erscheinungen nicht widerstehen konnte, zu welchem Gipfel hartnäckigen Eigensinnes muß ein Philosoph dieser Zeit sich versteigen, der noch an einer höchsten Intelligenz zweifeln kann?" 20)

e) Auch den moralischen Gottesbeweis hatte Hume in den Dialogen einer Kritik unterzogen, indem er die Frage nach der moralischen Vollkommenheit des Urwesens aufwarf, die sich schwerlich verträglich machen lasse mit dem Elend und dem Übel in der Welt. Noch immer seien des alten Epikur Fragen unbeantwortet, woher das Übel in der Welt käme, wenn das Urwesen Gott sie verhüten könnte und wollte. 21) Diese kritischen Einwände Humes hat Kant vor Augen, wenn er in Reflexion 6137 von

> "Humes Einwurf", (der) "aus den Übeln der Menschen hergenommen" (ist). 22)

spricht, also nicht nur zu der kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweiskritik Humes Stellung nimmt, sondern auch das Problem der Theodizee in der Art, wie Hume es aufstellt, in seine Erwägungen mit einbezieht.

IV. Die Vorstellung und philologische Betrachtung der fünf Reflexionen, die sich, wie wir glauben, einwandfrei auf die Dialoge beziehen, hatte zur Absicht, in Verfolg mit den direkten Angaben Kants in den Prolegomena und der Religionsvorlesung unsere Annahme zu erhärten, daß Kant ein starkes Interesse an den Dialogen Humes zeigte und diese mit Eifer gelesen und studiert hat. Auch Erich Adickes hat eine Dialogbezogenheit der einzelnen Reflexionen gesehen [22a]; nur glauben wir, seiner zeitlichen Festlegung dieser Reflexionen Kants etwas skeptisch gegenüberstehen zu müssen.

So können wir jetzt aufgrund unserer bisherigen positiven Ergebnisse in der Frage einer genauen Dialogkenntnis auch sicher sein, daß Kants Rückgriff auf David Hume im § 80 der Kritik der Urteilskraft, einer Stelle, die der oben erwähnten Reflexion 6045 in starkem Maße ähnelt, den Dialogen gilt. Kant kritisiert dort, daß

> "Hume .... wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Prinzip der Beurteilung, d.i. einen architektonischen Verstand, anzunehmen nötig finden, die Einwendung macht): daß man mit eben dem Recht fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sei, d.i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften .... sich so zweckmäßig in einem Wesen haben zusammenfinden können." [23]

Mit anderen Worten: Kant hält die zweifelnde Kritik des Skeptikers Philo an dem Theisten, welch letzterer eine oberste Ursache in der Art von Verstand und Freiheit, also eine vernünftige Weltursache annimmt, für unrichtig. Denn vom Standpunkt des Transzendentalphilosophen aus ist Philos zweifelnde Frage, woher denn alle diese Eigenschaften kämen, die die Vollkommenheit der obersten vernünftigen Ursache ausmachen, völlig umsonst. Der Bezug dieser Stelle aus der Urteilskraft auf die Dialoge Humes wird außerdem sehr wahrscheinlich durch die Nachschrift der Religionsvorlesung, deren Dialogbezug wir schon erwähnten. Dort spricht Kant von dem nicht schwachen,aber irrigen Einwurf des Hume in den Dialogen, der auf die Frage hinausliefe: "wo sind denn alle Vollkommenheiten in Gott hergekommen?" [24]

V. Prolegomena, Religionsvorlesung, Metaphysikreflexionen und Kritik der Urteilskraft verraten in ihren Humebezügen eine Kenntnis der Dialoge zur natürlichen Religion. Und wie bisher gezeigt wer-

den konnte, eine genaue und gründliche Kenntnis dieser Schrift. Wird die Frage aufgeworfen, für welche Zeit die vorgestellten Belege als Repräsentanten einer Dialogkenntnis stehen, so ließe sich mit Einbeziehung von Adickes' sicherlich nicht immer einwandfreier Reflexionsdatierung folgende Antwort geben:

Die Abfassungszeit der Prolegomena fällt in die Jahre 1781 bis 1782. Im August 1782 wird nach Erdmanns Einleitung in die Prolegomena[25] das Manuskript schon abgeschrieben, das bedeutet, daß die Prolegomena im August 1782 fertiggestellt waren, daß also 1781/82 die Dialogkritik entstanden sein muß.

Der Religionsvorlesung von Pölitz liegen nach seinen eigenen Auskünften Nachschriften der achtziger Jahre zugrunde. Sie sind "in den ersten Jahren des neunten Jahrzehnts des vorigen Jahrhunderts nachgeschrieben worden" [26] heißt es in der Vorrede der Ausgabe, was uns veranlaßt, dabei an die Vorlesung über die 'Theologia Naturalis' des Wintersemesters 1783/84 zu denken. [27] E. Arnoldts Annahme, die Nachschrift bezöge sich auf die angekündigte Vorlesung: "Natürliche Theologie über Baumgarten" des Wintersemesters 1785/86 erfährt einmal durch Schöndörffers Ergänzung der Vorlesungen des Winters 1783/84 um die Vorlesung über die "Theologia Naturalis" ihre Korrektur [28], zum anderen aber auch dadurch, daß das Kompendium, das Kant der Religionsvorlesung zum Grunde gelegt hat, von ihm eindeutig als Eberhards 'Vorbereitung zur Natürlichen Theologie' bezeichnet wird. [29] Somit kann die Vorlesungsnachschrift nicht in das Wintersemester 1785/86 fallen, da Kant diese Vorlesung über Baumgarten las. So fällt diese Dialogkritik der Religionsvorlesung einwandfrei in das Winterhalbjahr 1783/84.

Die Metaphysikreflexionen ziehen sich nach Adickes über mehrere Jahre hin. Sie sind sämtlich nach Schrift- und Tintenindizien eingestuft. Ein Nachprüfen dieser Datierungen ist nicht mehr möglich. So dürfen wir nur Bedenken anmelden, die darauf beruhen, daß sämtliche fünf Reflexionen dieselbe Tintenfärbung zeigen, und dadurch die darauf dennoch vorgenommene Einteilung in
ψ = 1780/89 (Refl.6136 und 6137), ψ^2 = 1783/84 (Refl. 6087), ψ^3 1785/88 (Refl. 6045) und ψ^{3-4} = 1785/89 (Refl. 6034) etwas fraglich

wird. Außerdem hat die für uns wichtige, auf die Physikotheologie sich beziehende Reflexion 6045 nach Adickes' Angabe innerhalb des § 864 der Baumgarten-Metaphysik gestanden, mit anderen Worten zwischen den Textzeilen, wofür Adickes selber angibt, daß in solchem Falle die Zuteilung zu einer bestimmten Phase schwierig, manchmal sogar gar nicht einmal eindeutig ausfallen kann. [30] So stimmt uns Adickes' verschiedenartige Datierung der einzelnen dialogbezogenen Reflexionen etwas ungläubig, dennoch läßt sich sagen, daß alle fünf Reflexionen wenigstens in der Gesamtphase ♦ liegen, also in den Jahren 1780 und folgende niedergeschrieben worden sind.

Ähnlich liegen die Dinge bei der Kritik der Urteilskraft. Mit ihr befaßt sich Kant ungefähr 1785, so daß auch hier die Bezugnahme Kants auf die Dialoge des Schotten Hume in die zweite Hälfte der achtziger Jahre fällt.

Die Annahme einer früheren Kenntnis der Dialoge, ab 1780, liefern uns demnach allein die Reflexionen und die Prolegomena. Da aber die Reflexionsdatierungen wiederum nicht allzu sicher sind, da auch nur ein Teil der Reflexionen früh angesetzt wird, ein anderer später, wir also nicht alle in die ersten achtziger Jahre legen können, werden wir uns des weiteren zu bemühen haben, auch in anderen Quellen eine Sicherung unserer Annahme einer frühen Dialogkenntnis Kants zu suchen.

§ 2 Möglichkeiten und Wege einer Beschäftigung Kants mit Humes Dialogen zur natürlichen Religion

Im Sommer 1780 befindet sich ein Exemplar der 1779 in London erschienenen Dialogues concerning Natural Religion in Königsberg. Man scheint zu dieser Zeit über das Aufsehen erregende Werk in der Königsberger Gesellschaft recht lebhaft diskutiert zu haben, denn Hamann läßt uns in einem Brief vom 29. Juli 1780 um seine Ansicht in dieser Diskussion wissen. In diesem Schreiben bekennt er für sich und für - und das scheint uns beachtenswert - Kants engsten Freund Josef Green: "Ich halte das Buch mit Herrn Green

für nicht gar gefährlich." [1] Hamann selbst ist begeistert von dieser Schrift, sein Briefwechsel - vor allem mit seinem Verleger Hartknoch - läßt immer wieder die Sympathie für dieses Werk durchblicken; auch plant er sogleich seine Übersetzung ins Deutsche. Diese am 7. August 1780 beendete erste Übersetzung läßt er, wiederum aus einem Brief an Hartknoch ersichtlich [2], Kant zur Begutachtung der philosophischen Ausdrucksweise und des philosophischen Inhaltes zukommen. Der weiteren recht aufschlußreichen Tatsache, daß Kant diese Privatübersetzung sich erneut im Dezember 1780 zur Lektüre ausbittet, versichert uns ein anderes Schreiben Hamanns an Hartknoch [3]. Am 16. Dezember 1780 schreibt Hamann dem Verleger, daß seine Übersetzung der Dialoge wegen der bevorstehenden Veröffentlichung der Schreiterschen Übersetzung "schlechterdings ad Acta reponirt" sei, und fährt fort: "Kant hat mich darum gebeten und liest sie jetzt zum 2ten Mal." Daß Kant sich zum zweiten Male die Dialogübersetzung von Hamann erbat, worin sich offenkundig das große Interesse an dieser Schrift widerspiegelt, mag darin begründet liegen, daß Kant gerade in jener Zeit (Ende 1780) an der Schlußkonzeption der Kritik der reinen Vernunft gearbeitet hat und - wenn auch indirekt - so doch überhaupt auf das nicht alltägliche Werk Rücksicht nehmen wollte. Er behielt Hamanns Dialogübersetzung bis zum 13. Januar 1781. [3]

Nur eine Dialogübersetzung Hamanns, und zwar der erste grobe Entwurf, ist uns erhalten geblieben. Sie findet sich im dritten Bande der Ausgabe der Sämmtlichen Werke Hamanns, die Josef Nadler besorgt hat [4], und trägt die Daten des Beginns der Übersetzung und ihrer Beendigung: 5. Juli 1780 bis 7. August 1780. Es handelt sich bei ihr um keine eigentlich direkte Übersetzung: es findet sich eine Reihe wörtlich übersetzter Textstellen (Hauptstücke und Ergebnisse der Unterredungen der drei Gesprächsteilnehmer), sehr vieles ist aber stark gekürzt und gerafft in Form eines Auszuges niedergeschrieben. Der Gesamteindruck dieser unvollständigen Übersetzung ist im ganzen nicht ganz befriedigend, was wohl auch der Charakterisierung durch Hamann selbst entsprechen dürfte, der dieses Manuskript als "im Groben" (s. Anm. 2) fertig und "über Pausch und Bogen übersetzt" erklärt. [5]

Dieses Exemplar kann wohl kaum, wie wir glauben möchten, dasjenige gewesen sein, das Kant zur zweiten Lektüre diente und von dem er sich nach dem Tode Hamanns eine Veröffentlichung wünschte: "Ob es nicht gut wäre, den Herrn Rektor Hamann zu bewegen, daß er seines sel. Vaters Übersetzung: von Humes natürlicher Religion, wenn sich ein Verleger dazu findet, in den Druck gebe", notiert Kant in den neunziger Jahren und fügt hinzu: "Denn die von Plattner hat gar nicht das Geistvolle in sich, was jene enthält." [6] Wenn Kant so die beiden Übersetzungen vergleicht und der von Hamann angefertigten das bessere Prädikat zuerteilt, daß sie nämlich geistvoller wäre als die von Platner, dann scheint die Annahme erforderlich, daß Kant ein anderes Exemplar der Übersetzung zur Lektüre diente als das uns erhaltene unvollständige, bei dem es sich lediglich um ein grobes Manuskript handelt, welches er bei der ersten Lektüre vorliegen hatte. Daß eine zweite Fassung, eine sogenannte "Reinschrift" - die wahrscheinlich ausführlicher und vollständiger war - existierte, läßt sich aus dem Briefwechsel und den Zeitangaben selbst erschließen: hat Hamann jene erste Fassung am 7. August 1780 beendet[7], so die Reinschrift oder zweite Fassung (oder auch Kopie, wie Hamann sie selbst nennt) am 12. September 1780 [8]. Ob die Bemerkung Nadlers in seinem Hamann-Buch, daß Hamann nie eine vollständige Übersetzung der Dialoge Humes geschrieben habe, zurecht besteht, bleibt dabei fraglich. [9] Denn einmal läßt sich bei Nadler für eine solche Behauptung keine Begründung finden, zum anderen scheinen uns zudem auch Kants Veröffentlichungswunsch und seine Prädizierung der Übersetzung dagegen zu sprechen.

Auch die Übersetzung der Gespräche über natürliche Religion, die von K.G. Schreiter angefertigt mit einem Anhang von Platner 1781 im Handel erschien, und um dessentwillen Hamann die geplante Veröffentlichung seiner Dialogübersetzung wieder zurückgezogen hatte, war Kant bekannt. Sie befand sich sogar in seinem Besitz [10], so daß die etwas abfällige Äußerung über sie beim Vergleich mit der Hamann-Übersetzung auf direkter Beschäftigung mit ihr beruhte.

Man kann auch mit einiger Sicherheit annehmen, daß sich Kant noch früher als im August/September 1780 mit der Thematik der Dialoge Humes beschäftigt hat. Eine Zugabe zu den Göttingischen Gelehrten

Anzeigen vom November 1779 bringt einen elfseitigen Auszug aus den Dialogen [11] und das Brittische Museum für die Deutschen 1780 einen ebensolchen ausführlichen Auszug auf 32 Seiten. [12]

Zum mindesten die erstgenannte Zeitschrift mag Kant gelesen haben. Dies wird deutlich, wenn wir auf den Schluß des elfseitigen Auszuges schauen, in dem der Rezensent seine eigene Stellung zu der vorgestellten Schrift Humes bezieht. Wir geben sie hier im genauen Wortlaut der Göttingischen Gelehrten Anzeigen wieder: [13]

> "Der Recensent .... hält es sogleich für seine Pflicht, j u n g e u n d i m D e n k e n n o c h n i c h t g e ü b t e M ä n n e r vor einer übereilten Lektüre dieses Buchs z u w a r n e n : sich selbst oder Humen nicht zu viel, und anderen nicht zu wenig zu trauen; ja nicht zu glauben, daß alle Schwierigkeiten, die sie nicht auflösen können, auch andern unauflöslich sind, und endlich stets den Gedanken gegenwärtig zu erhalten, daß Hume selbst nicht alles, was er vorgetragen, für wahr gehalten hat."

Die Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft hat nun, wie wir im folgenden Paragraphen unter Beweis stellen möchten, unter anderem auch eine Apologie der humeschen Dialoge zum Inhalt, und zwar in dem Kapitel über die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches. Hierin findet sich - nach unserer Interpretation - auch eine Stellungnahme Kants zu der vom Rezensenten der Göttingischen Gelehrten Anzeigen ausgesprochenen Warnung. Kant fragt in A 754/B 782, indirekt bezugnehmend auf die oben zitierte Passage:

> "Aber d i e J u g e n d , welche dem akademischen Unterrichte anvertraut ist, s o l l doch wenigstens v o r d e r g l e i c h e n S c h r i f t e n g e w a r n t , u n d v o n d e r f r ü h e r e n K e n n t n i s s o gefährlicher Sätze a b g e h a l t e n w e r d e n , e h e i h r e U r t e i l s k r a f t g e r e i f t , oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Überredung zum Gegenteil, woher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?"

Des weiteren zeigt Kant die negativen Folgen für die Vernunft der Jugend auf, die aus " j e n e r w o h l g e m e i n t e n W a r n u n g " vor der Lektüre gefährlich scheinender Schriften resultieren und erklärt in A 755/B 783:

> "Gerade das Gegenteil von dem, w a s m a n h i e r a n r ä t , muß in der akademischen Unterweisung geschehen, aber unter Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft." 14)

Sowohl die Frage (A 754) hat die aufgegriffene Warnung des Dialogrezensenten zum Inhalt, als auch die aufgezeigten Folgen sind solche, die der Warnung des Dialogrezensenten entspringen. Das "jene wohlgemeinte Warnung" und das "was man hier anrät" bleiben unverständlich, wenn man nicht den Bezug auf eine zugrunde liegende Bezugsquelle, wie wir glauben: den Göttingischen Gelehrten Anzeigen, herstellen kann. Die Frage, welche Warnung denn mit "jener wohlgemeinten Warnung" gemeint sei und die Frage, wer das "man" sei, das anrät, und worauf sich das "hier" bezieht, wo angeraten wird, werden unserer Ansicht nach erst beantwortbar durch die Aufdeckung der Bezugsquelle, die in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom November 1779 in der Dialogkritik des Rezensenten dieser Hume-Schrift sich offenbart.

Eine solche Aufdeckung ist in der Sekundärliteratur zu Kant, vor allem jedoch in der jahrzehntelangen Kant-Hume-Interpretation nicht anzutreffen. Dies mag damit zusammenhängen, daß man die Möglichkeit der Bedeutung der Dialoge Humes für Kants Kritik der reinen Vernunft nicht hoch genug einschätzte. Uns scheint eine solche Aufdeckung schon allein aus Zeitgründen von Wichtigkeit zu sein, denn durch sie kann man auch eine Lektüre der Dialogauszüge in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom November 1779 für Kant als teilgesichert annehmen.

Offen muß jedoch die Frage bleiben, ob Kant nicht auch möglicherweise mit dem Original gearbeitet hat. Es scheint nicht unmöglich zu sein, daß Kant die Originalausgabe besessen hat, da auch J.G. Hamann sie besaß. Kants Freundschaft mit englischen Kaufmannskreisen in Königsberg, die über laufende Verbindungen nach England verfügten, und besonders sein enges freundschaftliches Verhältnis zu Joseph Green, der häufig sich in England aufhielt und Kant mit englischer Literatur bedachte, machen die Annahme wahrscheinlich, daß Kant auf diesem Wege zu dem humeschen Original gekommen sein kann. Zum mindesten mag Green, der eine ebensolche Vorliebe für Hume gefaßt hatte wie Kant und sogar im Besitz der so sehr selte-

nen Schrift, des Treatise on Human Nature Humes, war [15], die Dialoge Humes besessen haben und sie Kant, der sicherlich englische Texte verstehen konnte, geliehen haben. Auch werden möglicherweise Green und Kant, wie so oft über Hume, auch über dessen Dialoge sich ausgesprochen haben. Vor allem erhält diese Annahme ihre Wahrscheinlichkeit dadurch, daß im Juli 1780 Hamann und Green über diese Schrift diskutiert haben.

Letzteres, die Annahme einer Beschäftigung Kants mit dem Original der Humeschrift, ist jedoch reine Vermutung und entbehrt jeder Beweisbarkeit. Unter Ausschluß dieser Vermutung läßt sich zusammenfassend doch nun Folgendes als gesichert annehmen:

Kant zeigt ein starkes Interesse an den Dialogen Humes. Direkten und indirekten Bezug auf sie nimmt er in den Prolegomena, in der Religionsvorlesung, in einzelnen Reflexionen und in der Kritik der Urteilskraft. Diese Bezüge verraten, was die systematische Betrachtung im zweiten Teil dieser Arbeit unterstreichen wird: nämlich eine enge Vertrautheit mit der Schrift Humes, die in der Frage der Gottesbeweise, der metaphysischen Frage nach der möglichen Erkenntnis oder Bestimmung des Seins Gottes ihre wichtige Bedeutung für Kant hat. Kant hat diese Schrift im übersetzten Original studiert, sowohl in Form der 1781 veröffentlichten Übersetzung, die er selbst in seiner Bibliothek besaß, als auch zweimal (im August/September und im Dezember 1780) in Form der Hamannschen Privatübersetzung; ferner dürfte er den Auszug der Dialoge in der 48. Zugabe der Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom 27. November 1779 gelesen haben.

Die starke Betonung der Dialoge in den Prolegomena, die doppelte Lektüre im letzten Drittel des Jahres 1780, der Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft, die mögliche Datierung einzelner dialogbezogener Reflexionen auf das Jahr 1780 und die Lektüre des Auszugs 1779/1780 lassen uns nun direkt die wichtige Frage aufwerfen, ob nicht die Dialoge Einfluß genommen haben auf die Schlußredaktion der Kritik der reinen Vernunft.

Diese Frage läßt sich bejahen. Es lassen sich, wenn auch indirekte, so doch recht deutliche Bezüge auf die Dialoge in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft (im Kapitel über die Disziplin

der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches) und im physikotheologischen Gottesbeweis aufspüren. Darum wird es nötig, im Voraus, bevor wir uns einer systematisch gehaltenen Betrachtung zuwenden, diese beiden Dialogbezugstellen der Kritik der reinen Vernunft in einer philologisch-vergleichenden Untersuchung dem Leser vorzustellen. Damit soll auf philologischem Wege schon ein Teilbeweis dargebracht werden für die Annahme, daß Kant bei der Schlußkonzeption der Kritik der reinen Vernunft Humes Dialoge berücksichtigt hat.

Diese Möglichkeit wird um so wahrscheinlicher, als Kant nach zehnjähriger Arbeit plötzlich "in Übereilung der Schreibart" innerhalb von vier bis fünf Monaten das Werk zu Papier gebracht hat [16], also zusammengestellt ("in gegenwärtige Form gebracht"), überarbeitet und wohl auch ergänzt hat. [17] Daß er so plötzlich den Anstoß zu der endgültigen Fassung und Zusammenstellung fand - man denke dabei an die "Übereilung der Schreibart" - , das mag seinen Grund in dem Erscheinen der Dialoge Humes haben, in denen er die Gültigkeit seines philosophischen Systems sich erweisen sah; wir werden das im Verlauf der Untersuchung deutlich herausarbeiten. Ebenso wird deutlich werden, daß die transzendentale Dialektik (oder doch wenigstens Teile von ihr) als das dritte große Hauptstück der Kritik der reinen Vernunft auch als das letzte bearbeitet und in die gegenwärtige Form gebracht worden ist. [18]

Wenden wir uns im Folgenden der Betrachtung der beiden Dialogbezugspassagen der Kritik der reinen Vernunft zu.

§ 3 Indirekte Dialogbezüge in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft

Die abrißhafte Dialogbetrachtung im Einleitungskapitel dieser Arbeit hatte gezeigt, daß diese Schrift Humes eine skeptische, kritische Stellungnahme zum theistischen Gottesbeweis der theologia naturalis darstellt. Beweis und Beweiskritik werden, wie wir kurz aufgezeigt haben, in einer antinomischen Untersuchung durchgeführt,

in einem Widerstreit zwischen dogmatischem Theismus und naturalistischem Skeptizismus. Der Widerstreit selbst erfährt keine Auflösung bei Hume: er führt ins Ausweglose und endet daher aporetisch in einer Urteilsenthaltung, wenn wir das eigentliche Ende der kritischen Untersuchung in das elfte Kapitel vorverlegen und von der im zwölften Kapitel folgenden "Confessio" Humes absehen. Humes Absicht geht in den Dialogen dahin, die dogmatische Behauptung der Einsichtsmöglichkeit in das Wesen des göttlichen Urhebers, der prima causa als causa libera, auf dem Wege eines schlüssigen physisch-teleologischen Beweisganges durch Einwürfe skeptisch-naturalistischer Art zu verneinen. Diese skeptische Verneinung zu einer mit der bejahenden dogmatischen Behauptung gleichgültigen verneinenden dogmatischen Behauptung zu erheben, ist Hume jedoch nicht möglich. Die Mittel unseres beschränkten, auf die Erfahrungswelt eingeengten Verstandes reichen zu solch einem Vorhaben nicht aus. Der Grund liegt darin, daß es sich bei dem in Frage gestellten Wesen um ein transzendentes, übersinnliches Wesen handelt, das unserem Erkenntnisstreben immer unerreichbar, weil unerfahrbar, bleiben wird.

In der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft befaßt sich Kant in den Auslassungen über die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches nun offensichtlich mit Hume. Im ersten Teil des genannten Abschnittes, unmittelbar vor der Allgemeinbetrachtung der theoretischen Enquiry-Philosophie Humes, nimmt Kant nämlich - wenn unsere Interpretation zutrifft - zu Humes Dialogen Stellung und unterzieht dabei die in ihnen aufgestellten Antinomien einer Kritik.

Rückblickend auf die transzendentale Dialektik stellt Kant allgemein die Möglichkeit eines Widerstreits der Vernunft mit sich selbst als "etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes" hin. Nun konnte er jedoch diesen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst auflösen und aufheben und den Widerstreit als einen transzendentalen Schein erklären. Die Auflösung war ihm möglich, da er sich selbst nicht anmaßte, einer dogmatischen Behauptung eine ebensolche dogmatische Gegenbehauptung entgegenzusetzen, sondern der Widerstreit sich lediglich durch die ontologische Nichtunterscheidung von Erscheinung

und Ding an sich ergeben hatte. Mit der Beachtung dieser ontologischen Grundunterscheidung löste sich das Schreckgespenst einer sich abzeichnenden wahren Antithetik der reinen Vernunft in eine scheinbare Antithetik derselben auf; sie beruhte eben nur auf jenem Mißverstande, der nicht beachteten ontologischen Differenz zweier verschiedener Seinsbereiche oder -weisen, der das platonische Modell zugrunde liegt, und dem dadurch erfolgten angemaßten transzendentalen Gebrauch erfahrungsimmanenter Grundsätze. "Es war also damals", sagt Kant und weist zurück auf die Antinomienlehre der transzendentalen Dialektik, "kein wirklicher W i d e r s p r u c h der V e r n u n f t mit ihr selbst, ... denn beide Sätze bestehen gar wohl zusammen." [1)]

Einen derartigen "Mißverstand" kann man jedoch nicht mehr ins Feld führen, wenn beide Seiten (die bejahende ebenso wie die verneinende) gleich gute Gründe haben, um ihre antagonistischen Behauptungen dogmatisch vorzutragen. Der Streit der Vernunft mit sich selbst läßt sich dann nicht mehr beilegen, "wenn etwa theistisch behauptet würde: e s i s t e i n h ö c h s t e s W e s e n , und dagegen atheistisch" - mit eben derselben Apodiktizität: "es ist k e i n h ö c h s t e s W e s e n . " [2)] Der Verstand reflektiert jetzt nämlich einzig über Gegenstände an sich, denn es fehlt ihm die kritische Restriktion auf die Erscheinungen: Es gibt für ihn nur eine Seinsweise, die sich als das An-sich-Sein ausgibt: diesem wird nun auch das Sein der Erscheinungen subsummiert. Ein solcher Verstand kennt somit keine zwei von einander verschiedenen Seinsbereiche, wie sie in der Transzendentalphilosophie des kritischen Kant freigelegt werden (einen der Phaenomenalität und einen der Noumenalität), die Seinsdifferenz ist ihm noch nicht zum Problem geworden. Wenn auf dem Boden eines so gearteten Verstandes - für den Humes Dialoge als Beispiel dienen können - beide dialogisierende Partner also dogmatische Behauptungen aufstellen könnten, "wenn nur die reine Vernunft (auch) auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahekäme", [3)] wie Kant es ausdrückt, dann hätten wir es mit einem wahren Widerstreit zwischen einem dogmatischen Theisten und einem dogmatischen Atheisten zu tun.

Dieses ist jedoch bei Anerkennung einer Seinsdifferenz nicht der Fall, weil wir dabei nur einen scheinbaren Widerstreit antreffen, d.h. einen Widerstreit, der sich auflösen läßt. Treffen wir demnach eine solche gewisse Antinomie zwischen einem Theisten und einem Atheisten an, einem skeptischen, nicht dogmatischen Atheisten, "der es bloß dem Namen nach" und "nicht in Ernst und Wahrheit ist", [4] und zwar bei Kant als auch - durch Übertragung des platonischen Modells auf Hume - bei letzterem, brauchen wir nicht, um mit Kant zu reden: bekümmert und niedergeschlagen zu sein. Bei den scheinbaren Antinomien beider Denker ist der in Frage stehende Gegenstand eben nicht "von allem Fremdartigen, das seiner Natur widerspricht, frei" [5], er gehört einmal als intelligente causa der idealen Sphäre der Verstandeswelt und ein anderes Mal als naturmechanistische causa der realen Sphäre der Sinnenwelt an, wird aber fälschlicherweise für einen Gegenstand einer und derselben Seinssphäre gehalten.

Es mag als beinahe sicher anzunehmen sein, daß Kant im Anschluß an diese rückblickenden methodischen Betrachtungen seines eigenen Vernunftstreits im Weitergang des Textes den Blick auf die Antinomien David Humes richtet.

Auch dieser hat - wir wissen es - auf der verneinenden Seite, die von dem Skeptiker Philo vertreten wird, keine Möglichkeit einer dogmatischen negativen Behauptung; einzig, sagt Kant, "kann man ihm (dem Skeptiker) sehr wohl (die Kritik der Beweisgründe des dogmatisch Bejahenden) einräumen." [6] Daß mit einer wahren Antithetik, also mit einer dogmatisch-negativen Gegenbehauptung zu einer dogmatisch-positiven These, Humes Philo nicht gemeint, er also auch kein dogmatischer, sondern nur skeptischer Atheist sein kann,scheint uns daraus ersichtlich zu werden, daß Kant die Auslassungen über eine denkbare wahre Antithetik in der Form des Konjunktivs niedergeschrieben hat, das heißt, in die Form eines hypothetischen Satzes gekleidet hat: "Es w ü r d e also hier freilich ein wahrer Widerstreit anzutreffen sein, w e n n nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme." [7] Da das aber nun auf ihn, Philo, nicht zutrifft - nehmen wir hier einen Bezug Kants auf Humes Dialoge an -

er, Philo, die Bedingung des hypothetischen Satzes nicht erfüllen kann, sondern nur die dogmatische Sprache des Theisten kritisieren und mäßigen will, gesteht ihm Kant wenigstens die Kritik der Beweisgründe des Dogmatikers zu. Und das jetzt in der Form eines behauptenden indikativischen Satzes: "Denn was die Kritik der Beweisgründe des dogmatisch Bejahenden betrifft, die kann man ihm sehr wohl einräumen." [8)]

Trotz aller Kritik ist es jedoch nicht möglich, die einleuchtenden Sätze des Dogmatikers wegzudiskutieren, denn es ist "apodiktisch gewiß", erklärt Kant, "daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das G e g e n t e i l mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne." [9)] Unterstützung dafür mag Kant auch in folgenden Worten des humeschen Theisten gefunden haben: "Wer immer diese (theistische) Theorie zu schwächen unternimmt, kann nicht hoffen, an ihre Stelle eine andere, die genau und bestimmt ist, aufzurichten. Es muß ihm genügen, Zweifel und Schwierigkeiten zu erheben". [10)] Diese Worte bedeuten nichts anderes als Kants obige Äußerung, in der er (wie wir eben glauben wollen:) Hume nur die Möglichkeit einer Kritik einräumt, also die Möglichkeit, Zweifel und Schwierigkeiten zum Zwecke der Kritik der Beweisgründe des Dogmatikers zu erheben.

"Auf solche Weise gibt es eigentlich gar keine (wahre) Antithetik der reinen Vernunft" [11)], schließt Kant, nur eine gewisse Antinomie", die der vermeintliche Streit entdeckt. [12)] Und zwar eine "gewisse Antinomie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruht, notwendig angehört und geprüft werden muß. Er (der Streit) kultiviert dieselbe (Antinomie) durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zweien Seiten und berichtigt ihr (der Vernunft) Urteil dadurch, daß er solches einschränkt." [12)] "Was hierbei streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton"; denn ist auch ein Wissen in den Fragen um die Beschaffenheit des göttlichen Seins nicht mehr möglich, so doch wenigstens der Glaube an das Sein Gottes: Dieser wird nicht streitig. Kant trifft sich auch hier mit Humes Dialogen, die selbst mehrmals feststellen, daß das Sein einer göttlichen Ursache nicht in Frage stünde, sondern nur die Beschaffenheit dieser höchsten Ur-

sache.

Diese von Hume gewählte kritische Methode des Beweises und Gegenbeweises mit Absicht einer Kritik an dem dogmatischen Vorgehen des Theisten erfährt verständlicherweise Kants Zustimmung, indem er, ähnlich einer Stelle im physikotheologischen Beweise (A 624) sagt: "Wenn man indessen die unbezwingliche Verblendung" - wie sie der Theist Kleanth an den Tag legt - "und das Großtun der Vernünftler, die sich durch keine Kritik will mäßigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rat, als der Großsprecherei auf der einen Seite, eine andere, welche auf eben dieselben Rechte fußt, entgegenzusetzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur stutzig gemacht werde, um in ihre Anmaßungen einigen Zweifel zu setzen und der Kritik Gehör zu geben." [13] Der vom Skeptiker Philo vertretene Antithesis-Standpunkt will (wie Kant richtig erkennt) lediglich eine Beschneidung der überheblichen vernünftelnden Behauptungen, will eine Einschränkung des angemaßten Erkenntnisvermögens vom An-sich der Dinge auf das Empirisch-Faßbare, das heißt eben auf erfahrungsimmanente Gegenstände, erreichen und zieht sich für dieses Gefecht auf den Boden der Unwissenheit zurück. Ganz treffend betont dieses dialektische Geschäft Hume im elften Kapitel der Dialoge mit den Worten, die die Absicht der Schrift umreißen: "So blieb Philo bis zu Ende bei seinem Geist des Widerspruchs und seiner Verwerfung (besser: Zensur = censure) der geltenden Ansichten." [14] Humes Ziel ist: Kritik am Transzendieren der Erfahrungsgrenze bei Erkenntnisakten zu üben und damit eine Vernunftprüfung zu erreichen.

Unsere durch die bisherige Interpretation aufgespürte Möglichkeit, daß Kants Äußerungen in diesem Abschnitt der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft eine kritische Stellungnahme zu Humes Dialogen darstellen könnten, wird durch ein weiteres wichtiges Faktum gestützt. Es ist das plötzliche, unserer Interpretation nach allerdings durch die vorhergehenden Ausführungen schon vorbereitete, namentliche Anführen von Hume im Verfolg der Auslassungen über den dynamischen Streit, über die Schwäche der Position des skeptischen Atheisten und des dadurch ermöglichten Nutzens für das Geschäft einer Vernunftkritik.

Nach dem Aufzeigen der kritischen Bedeutung, die dem im Metaphysikstreit die skeptische Gegenposition Vertretenden zukommt, und im Anschluß an den Satz, daß ein solcher Streit die Antinomie durch Betrachtung ihrer Gegenstände auf beiden Seiten kultiviere, fährt Kant fort: "Wenn man den kaltblütigen [15], zum Gleichgewichte des Urteils eigentlich geschaffenen David Hume fragen sollte: was bewog euch, durch mühsam ergrübelte Bedenklichkeiten die für den Menschen so tröstliche und nützliche Überredung, daß ihre Vernunfteinsicht zur Behauptung und zum bestimmten Begriff eines höchsten Wesens zulange, zu untergraben?, so würde er antworten: nichts als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis weiter zu bringen, und zugleich ein gewisser Unwille über den Zwang, den man der Vernunft antun will, indem man mit ihr groß tut, und sie zugleich hindert, ein freimütiges Geständnis ihrer Schwäche abzulegen, die ihr bei der Prüfung ihrer selbst offenbar werden." [16] - Diese Stelle, die auch Benno Erdmann schon auf die Dialoge bezogen hat[17], und in ihrem Gefolge eine zweite Bemerkung in A 746/B 774, geben uns zu allen den bisher angestellten Vermutungen den recht sicheren Hinweis, daß Kant sehr genau die Absicht der humeschen Dialoge kannte und ebenso deutlich die dieser Absicht, nämlich der einer Kritik, nützliche Untersuchungsweise erkannte: die der Antinomie oder antinomisch-skeptischen Methode. War es doch bei Hume dieselbe Methode (eben nur nicht eine von Erfolg gekrönte), die Kant in der transzendentalen Dialektik seiner Kritik der reinen Vernunft in bezug auf dasselbe Thema angewandt hatte.

Zur weiteren Unterstützung unserer Annahme, daß sich das Ablegen eines freimütigen Geständnisses der Vernunft über ihre Schwäche auf die Dialogschrift bezieht, eines Geständnisses, das Hume nach Kants Worten für sich in Anspruch genommen habe, können wir diese Kritikstelle mit einer schon oben angeführten Metaphysikreflexion vergleichen. In der Reflexion 6087 heißt es, daß "der Leser eine gewisse scheue Besorgnis fühlt, sich in die Betrachtungen und Einwürfe des Humes einzulassen, und darin den Ausdruck einer Vermessenheit sieht. Dagegen leuchtet daraus doch etwas Edles, Aufrichtiges und Ungeheucheltes hervor, sich des Urteilens zu unterwinden, um sich seine Skrupel unverhohlen selbst zu gestehen." [18]

Das unverhohlene Eingestehen seiner Skrupel ist das freimütige Geständnis seiner Zweifel, und so etwas sollte, wie Kant meint, nicht unterbunden werden und den ehrlichen Kritiker in Mißkredit bringen. Diese Ehrlichkeit, die wir in den Einwürfen der Dialoge finden, ist bei weitem keine Vermessenheit; das ist der Tenor der Metaphysikreflexion und der zitierten Stelle der Methodenlehre, die ebenfalls nur auf die Dialoge hin interpretiert werden kann. Denn in der Enquiry erstrebt Hume nicht ,aus Gründen einer Vernunftkritik, den Begriff eines höchsten Wesens, wie Kant sagt, zu untergraben. Erinnern wir uns nur kurz daran, daß er in der Enquiry allen über die Erfahrung hinausschweifenden metaphysischen Fragen und Spekulationen abhold war,und die Metaphysik, sei es als allgemeine Metaphysik (metaphysica generalis) oder als spezielle Metaphysik (metaphysica specialis), nicht nur kritisierte, sondern auch als "unechte und verfälschte" Philosophie verdammte und als "metaphysisches Kauderwälsch" verurteilte. [19] Einzig die "echte Metaphysik", lies: Erkenntnistheorie, solle gepflegt werden, heißt es in der Enquiry.

Durch eine solche Bezugnahme auf die Dialoge Humes aber wird uns auch eine weitere, schon angedeutete Bemerkung Kants in A 746/B 774 verständlicher. Dort heißt es, daß es dem David Hume ganz wohl zukomme, wenn er "seine abgezogene Spekulation nicht verlassen kann, weil er mit Recht dafür hält, daß ihr Gegenstand ganz außerhalb den Grenzen der Naturwissenschaft im Felde reiner Ideen liege." Auch diese Bemerkung wird als auf die Dialoge gerichtet anzusehen sein, denn Hume betrieb in der Enquiry keine so a u s f ü h r l i c h e abgezogene Spekulation über Gegenstände im Felde reiner Ideen, daß er sie nicht verlassen konnte, d.h. daß er nicht in einer Metaphysik-Destruktion enden konnte. Daß es dagegen vom Systemstandpunkt Humes aus dem Jahre 1748 her recht schwierig wird, diese Stelle in eine Bezugnahme auf die Enquiry zu bringen, weil die zitierte Bemerkung Kants der Intention der Enquiry Humes im Grunde widerspricht, das beweisen zwei versuchte Korrekturen an diesem Zitat: Görland hält es für nötig, um die Worte "seine abgezogene Spekulation" auf die Enquiry hin interpretieren zu können, diese Worte mit dem Zusatz,"d.h. mühsam ergrübelte Spekulation" zu

kommentieren. Und Wille gibt dem ganzen Satz einen anderen Sinn, wenn er das Verb ändert und statt: "er konnte seine abgezogene Spekulation nicht v e r l a s s e n" (was uns doch tatsächlich die Dialoge vor Augen führen) lesen will: "er konnte seine abgezogene Spekulation nicht z u l a s s e n" ! [20] "Nicht verlassen" und "nicht zulassen": zwei grundverschiedene Bedeutungen, die Kant an dieser Stelle eines Beispielbezuges sicherlich nicht verwechselt hat, zumal er auch Humes Philosophie aus gewissenhaftem Studium zu genau kannte, um solch einem Fehler zu verfallen.

Diese beiden Korrekturen scheinen uns völlig verfehlt, wogegen der kantische Text in seiner Bedeutung vollkommen mit dem Inhalt der Dialogschrift übereinstimmt. Sehr nachdrücklich werden wir besonders durch den letzten Korrekturversuch in unserer Annahme bestärkt, daß dieses Zitat, wie die gesamte Passage überhaupt, in die es mit dem vorhergehenden Zitat eingebettet ist, sich auf Humes Dialoge zur natürlichen Religion beziehen kann.

Mit Nachdruck wendet sich Kant auch im Verfolg der weiteren methodischen Dialogkritik dagegen, daß derartige subtile kritische Untersuchungen schädlich sich auswirken könnten. Weder Staat noch Kirche litten durch derartige skeptische Untersuchungen Schaden, denn es stehe fest, daß der Gegenspieler des dogmatischen Theisten, nämlich der skeptische Kritiker, niemals in der Lage sein würde, seine Gegenmeinung zu einer festen apodiktischen Behauptung auszubauen. Denen, die sich gegen eine solche gewagt erscheinende Untersuchung stellen, rät Kant: anstatt "mit dem Schwerte dreinzuschlagen, so sehet vielmehr von dem sicheren Sitze der Kritik diesem Streite geruhig zu, der für die Kämpfenden mühsam, für euch unterhaltend, und bei einem gewiß unblutigen Ausgange, für eure Einsichten ersprießlich ausfallen muß .... In dieser (!) Dialektik gibt's keinen Sieg, über den ihr besorgt zu sein Ursache hättet." [21]

"Diese Dialektik", die Kant hervorhebt und um die sich die ganzen Auslassungen dieses Kapitels drehen, die er auf der anderen Seite jedoch nicht näher bestimmt, scheint uns keine andere zu sein als die Dialektik David Humes um den metaphysischen Begriff des Schöp-

fers als einer prima causa, die er bei der Abfassung dieser Passage vor Augen hat. Bei ihr gibt es keinen Besorgnis erregenden Sieg, so vergewissert Kant seine Leser; doch nur wenige haben wie Hamann, Green und Kant die Schrift nicht eines gefährlichen Ausganges und einer verderblichen Wirkung bezichtigt und haben nicht die skeptische antinomische Methode, die zum Vernunftstreit führte, des "Hochverrats" an der spekulativen Vernunft [22] geziehen. Die Allgemeinheit hat vielmeht in diesem ablehnenden Sinne gedacht und damit ohne eigene Prüfung Abstand von der von Platner als "trostlos" bezeichneten Schrift [23] genommen.

Kants kritisches System nun, das aufgrund der ontologischen Differenz zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen phaenomenalem und noumenalem Sein, das Freiheitsproblem zu lösen in der Lage ist, indem die Gültigkeit des Naturmechanismus im Erscheinungsbereich nicht der Möglichkeit der Freiheit im noumenalen Bereich widerspricht, sondern beide sehr wohl zusammen bestehen können, ist nun das Mittel zur Lösung des Vernunftstreits bezüglich der Frage nach der ersten, ursprünglichen und vernünftigen Ursache aller Dinge, die, da sie die erste und ursprüngliche ist, unbedingt, d. i. frei sein muß. Hume brachte die Lösung, wie wir sahen, nicht zustande; ihm mangelte es an der ontologischen Differenz als Mittel zur Lösung des Streits zwischen Kleanth und Philo. Kant drückt dies im Verfolg seiner Dialogkritik so aus: "Wie können z w e i Personen (!) einen Streit führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst, herauszubringen? Durch welches Mittel wollen sie aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden seine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kann?" [24] Dieses Mittel hat erst Kant selbst im Entwurf der Kritik der reinen Vernunft entdeckt und so kann er daher mit einem Blick auf die humesche Dialektik sagen, daß man erst "(seine) Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen" könne [25], als einen Gerichtshof also, der die Mittel zur Lösung des Vernunftsstreits an die

Hand gibt. Wir erwähnten in der Einleitung die Gründe, die Hume hinderten, seine Dialoge früher und zu seinen Lebzeiten zu veröffentlichen. Die Furcht, "sich neue Streitigkeiten oder doch beunruhigende Vorwürfe und feindselige Ausfälle zuzuziehen", [26] die Furcht also, im Staat als ketzerischer Bürger verschrieen zu sein, hieß ihn diese Schrift verschließen und erst einige Jahre später nach seinem Tode veröffentlichen lassen. Dazu nimmt Kant auch in A 752/B 780 der Kritik der reinen Vernunft in einer recht deutlichen Polemik Stellung. Dort sagt er, daß es zur Freiheit gehöre, "seine Gedanken, ... die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden". Kant fährt fort: Es ist "sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe .... für gefährlich auszuschreien: denn das heißt, ihnen eine Wichtigkeit geben, die sie gar nicht haben sollten. Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Gottes wegdemonstriert haben solle, s o b i n i c h b e g i e r i g , d a s B u c h z u l e s e n ." [27]

Fragen wir nach dem Grunde, der Kant zu der Lektüre drängt, so ist es sicher nicht der, den etwaigen Folgerungen derartiger Untersuchungen Gehör geben zu wollen. "Denn wo", fragt Kant, "will der angebliche Freigeist", eben der "nicht gemeine Kopf", "der geistreichste unter allen Skeptikern" David Hume [28], "seine Kenntnis hernehmen, daß es z.B. kein höchstes Wesen gebe?" [29] Dieser Gegenstand liegt eingestandenermaßen jenseits der Grenze möglicher Erfahrung, ist eine Idee und demnach dem menschlichen Erkenntnisvermögen verschlossen. Kant weiß auch völlig gewiß, daß der "nicht gemeine Kopf" das, was man von ihm aussagt, nämlich Gott und Freiheit wegdemonstriert zu haben, nicht erfüllt haben kann. Denn die transzendentale Kritik habe ihn vor der Lektüre eines solchen Werkes ("zum voraus weiß ich das", sagt Kant) davon überzeugt, daß, "so wie (die Vernunft) zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger ... sie wissen (werde), um über diese Fragen etwas verneinend behaupten

zu können." [30] Da Kant also keine neuen Einsichten von der Lektüre erwartet, etwa durch die Folgerungen der Untersuchung, sondern nur eine E r w e i t e r u n g s e i n e r b e s t e h e n d e n E i n s i c h t e n [31], so muß ihn etwas anderes hauptsächlich interessieren. Und dies ist, er sagt es selber, die Beweisführung des angeblichen Freigeistes, des skeptischen und nur dem Namen nach so bezeichneten Atheisten, der die Funktion eines Vernunftkritikers ausübt. Interessiert ihn darum also die Lektüre dieses angeblichen Freigeistes, so doch nicht die Lektüre des dogmatischen Verteidigers "der guten Sache gegen diesen Feind", [32] die Lektüre also des Theisten Kleanth und gar des Deisten Demea in ihren Verteidigungen gegen die Einwürfe des Skeptikers Philo. Eine solche Lektüre erscheint ihm weitgehend überflüssig, denn ein dogmatischer, "alltäglicher Schein", wie der des althergebrachten Theismus," (gibt) doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen ...., als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter" [32], eben der des Skeptikers Philo. Dessen Bemerkungen jedoch würden ihrer Neuheit wegen, meint Kant, seiner Kritik "gewünschte Beschäftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundsätze geben", ohne ihn dabei zu dem Nachvollzug der Schlußfolgerungen des Skeptikers zu nötigen[33].

Falsch wäre es dagegen, wende man sich von solchen gefährlich scheinenden Schriften ab oder warne die Jugend, derartige Schriften zu lesen. [34] Setzt man eine gewisse Zeit die Vernunft der Jugend unter Vormundschaft, auch mit dem gutgemeinten Ziele eines Bewahrens vor "Verführung", das heißt hier: vor der skeptisch-kritischen Auseinandersetzung mit dogmatischen Behauptungen und Aussagen, so verliert die Jugend ihre ausgewogene und bedachtsame Entscheidungsfähigkeit, d.h. ihre Fähigkeit, unter Anwendung und Ausübung ihrer Freiheit redlich und moralisch zu entscheiden. Sie weiß nicht "die verborgene Dialektik, die nicht minder in (ihrem) eigenen Busen, als in dem des Gegenteils liegt", zu entwickeln und sieht nur althergebrachte und neue Scheingründe gegeneinander auftreten. Zum Beweis ihres Erwachsenseins aus der Zeit der Bevormundung eignet sich die Jugend unredlich und unkritisch, sie wurde ja vor der Kritik bewahrt, die neuen, ebenfalls dogmatisch auftretenden Lehren an und "trinkt das Gift", "dogmatisch gewohnt", "in langen

Zügen in sich". Um das zu verhindern, muß "gerade das Gegenteil von dem, was man hier anrät, ... geschehen", erwidert Kant, jedoch "unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft". [35] Denn erst diese bringt eine wahre Vernunftkritik zustande, demgegenüber man Hume nur als Wegbereiter für solch eine Kritik bezeichnen kann. Darum wäre es unklug, entscheidet Kant in A 755/B 783, die Jugend mit Humes, wenn diese Interpretation zutrifft, kritischem Geist nicht vertraut zu machen, denn es ist "durchaus nötig, die für den Dogmatiker so furchtbaren Angriffe wider seine ..... Vernunft zu richten und ihn den Versuch machen zu lassen, die grundlosen Behauptungen des Gegners Stück für Stück an jenen Grundsätzen zu prüfen."

Kant verteidigt, so denken wir gemäß unseres Interpretationsversuches, an dieser Stelle in der Kritik der reinen Vernunft mit Recht die Dialogschrift Humes gegenüber der oben schon vorgestellten Kritik eines Rezensenten dieser Schrift in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom November 1779. [36] Denn eine solche kritische Untersuchung skeptischer Art mit einer für den zur Betrachtung stehenden Gegenstand zum Vorteil bestimmten antinomisch-skeptischen Methode, so wie man es bei Hume finden kann, ist, meint Kant in der Logikvorlesung, "dem kritischen Verfahren sehr nützlich", denn sie strebt eigentlich nichts anderes an als "eine bloße S u s p e n s i o n des Urtheilens". [37] Auch hier liegt wieder eine Parallele zu Humes Dialogen recht offen zutage, denn wie wir wissen, ist Humes einzige Zuflucht nach seinen skeptischen Einwürfen und Angriffen solch eine (wörtlich) " S u s p e n s i o n des Urteils", eine Urteilsenthaltung und Unwissenheitsstatuierung. [38]

Diese Urteilssuspension als Ergebnis einer skeptisch-kritischen Untersuchung (und bis zum elften Kapitel der Dialoge einschließlich ist das das Ergebnis Humes) muß dagegen bei einem so unermüdlichen Denker wie Kant auf Widerstand stoßen. Er kann einen solchen "Ruheplatz" der skeptischen Methode nicht zugestehen. Dieses humesche Ergebnis, "die Überzeugung und das Geständnis seiner Unwissenheit" und zwar "nicht bloß als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft

mit sich selbst zu beendigen ... ist" nach Kant "ein ganz vergeblicher Anschlag, und kann keineswegs dazu tauglich sein, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen". Andererseits hat dieses Ergebnis jedoch eine positive Seite: es ist ein Mittel, die Vernunft "aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken," [39] und zu einer Kritik der reinen Vernunft hinzuführen. --

Die Betrachtung nun des vorgestellten Abschnittes der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft hatte zum Ziel, uns einen Nachweis für die Annahme zu liefern, daß Kant in einem starken Maße noch vor und während der Schlußredaktion der Kritik der reinen Vernunft von Humes Dialogen zur natürlichen Religion angeregt worden ist. Schon dieses Kapitel der Kritik der reinen Vernunft allein konnte zeigen, wie unsere Annahme zurecht bestehen mag und wie stark ferner die Wirkung gewesen sein mag, die von dieser Schrift Humes auf Kant ausging: sie scheint so stark, daß Kant es nicht unterlassen konnte, eine Verteidigung dieses humeschen Werkes, verbunden mit einer heftigen Polemik gegen seine Kritiker, wenn auch auf indirekte Weise, in die Schlußkonzeption seiner Kritik der reinen Vernunft mit aufzunehmen.

§ 4 Kants Übernahme des Hauptbeweises der Dialoge Humes in den Abschnitt über die Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises der Kritik der reinen Vernunft

In dem Abschnitt über die Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft teilt Kant den theologischen Bereich der Metaphysik mit seiner Frage um das primum ens und dessen möglicher Erkennbarkeit auf in zwei Spezies der rationalen Theologie: in die transzendentale und die natürliche Theologie. Jene operiert mit reinen transzendentalen Begriffen und verzichtet auf einen Ausgang von spezieller Erfahrung, diese nimmt die gegenwärtige Welt mit ihren Tatsachen als Ausgangspunkt ihres Beweisganges. Der ersteren gesellt Kant zwei Arten zu: entweder ist sie Kosmotheologie, und ihre Beweisführung, als kosmologischer Gottesbeweis, ginge von einer Erfahrung überhaupt aus, wäre also nicht

rein apriorisch. Oder die transzendentale Theologie ist Ontotheologie mit einem ontologischen Gottesbeweis, einem rein apriorischen Beweis "ohne (alle) Beihilfe der mindesten Erfahrung". [1] Zur natürlichen Theologie endlich rechnet Kant die Physikotheologie mit ihrem physikotheologischen Gottesbeweis.

Diese theistische Art eines Gottesbeweises schließt mittels einer Analogiesetzung "auf die Eigenschaften und das Dasein eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird." [2] Diese Anordnung verrät eine planvolle Absicht, nach der sie durchgeführt worden ist, ähnlich den Kunstwerken menschlicher Erzeugung, die ebenfalls auf zweckmäßiger Planung beruhen. Der Vertreter eines solchen naturteleologischen, die zweckmäßige Einrichtung der Natur zugrunde legenden Gottesbeweises, der Theist, sieht demzufolge das Urwesen als einen lebendigen, anthropomorphen, nach Verstand und Willen dem Menschen ähnlichen Gott. Er behauptet fest, "die Vernunft sei imstande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte." [3] Der Physikotheologe, so sagt Kant, braucht "Beobachtungen der besonderen Beschaffenheit dieser unserer Sinnenwelt zu Beweisgründen." [4]

Alle diese drei Arten der Gottesbeweise (des ontologischen, des kosmologischen und des physikotheologischen) unterzieht Kant einer ausführlichen Kritik, indem er - unangesehen der historischen Eigenentwicklung eines jeden der drei Beweise - auf ihre jüngsten Vertreter zurückgreift: für den ontologischen Beweis auf Descartes; für den kosmologischen auf Leibniz. Nur was den physikotheologischen Beweis betrifft, so bezieht sich Kant bei ihm direkt auf keinen Vertreter. Hier begnügt er sich mit der Erwähnung der althergebrachten Tradition dieser Beweisart und äußert dementsprechend in A 623/B 651, daß er "der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene" Beweis sei.

Wir wollen in diesem Abschnitt der Arbeit nun versuchen, die kantische Kritik des physikotheologischen Beweises mit Humes Dialoguntersuchungen über diesen Beweis zu vergleichen. Dabei soll geprüft wer-

den, ob die auf den ersten Blick als allgemein gehalten erscheinende Kritik Kants am Theismus wirklich allgemein gehalten ist, oder ob sie sich nicht doch, ähnlich der beiden anderen Beweisarten, auf eine direkte Bezugsquelle stützt. Der Zweck dieser Prüfung schließlich ist, einen Beweis für unsere Vermutung zu gewinnen, daß Kant als Vorlage zu der physikotheologischen Gottesbeweiskritik die Auslassungen Humes in Form der Dialoge zur natürlichen Religion gedient haben mochten. Mit einem solchen Ergebnis würde dann ein weiteres neues Beweisstück unserer Annahme zugefügt, daß Kant eine genaue Dialogkenntnis vor und während der letzten Fassung der Kritik der reinen Vernunft besaß und diese bei jener letzten Bearbeitung nicht ungenutzt ließ.

Der physikotheologische Beweis geht, wie Kant erklärt, folgenden Weg: er fängt "von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und (steigt) von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt hinauf." [5] - Die Anordnung der Gegenstände und Tatsachen unserer Sinnenwelt besteht, so betont Kant, in der Ordnungsgesetzlichkeit der Kausalität. Denn alles, was existiert, ist durch das Vorhergehende bedingt, das heißt, verursacht, und demzufolge existiert nichts ohne bedingende Ursache. Diese Anordnung der sinnenweltlichen Gegenstände wird also zum Maßstab für den Schluß auf das ursprüngliche Wesen dieser Welt in Form eines (regressiv betrachtet) letzten Bedingenden als prima causa. Unsere Welt stellt sich dar, sagt Kant, in einem "unermesslichen Schauplatz" von zweckgebundener Anordnung all ihrer Teile; in einem Schauplatz, der aus Unvermögenheit unseres Verstandes in der Erkenntnis seiner Ganzheit uns immer verschlossen bleiben wird; in einem Schauplatz von unabsehlich großen Wundern. "Allerwärts sehen wir eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeiten im Entstehen oder Vergehen." [6] Jedoch, meint Kant, "unser Urteil vom Ganzen" muß sich infolge seiner Unfaßbarkeit "in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen." [6] Eines bestimmten Urteils sind wir nicht fähig.

Ein Ähnliches läßt auch Hume den Vertretet seiner der Kritik aus-

gesetzten theistischen Gotteslehre ausführen. Dieser erklärt, daß die Welt einer großen Maschine ähnele, mit mannigfaltigen unendlichen Unterteilungen in kleinere Maschinen und so fort. Alles sei mit genauester Präzision ineinander eingepaßt, um einen glatten ungestörten Ablauf zu gewährleisten. Diese Genauigkeit nun setzt "jedermann, der sie jemals betrachtet hat, in staunende Bewunderung .... Die wunderbare Angemessenheit von Mitteln und Zielen durch die ganze Natur" gleicht, erklärt der Theist weiter, "den Hervorbringungen menschlicher Kunst, menschlicher Absicht, Weisheit und Einsicht." [7] Zwar geht jene weit über die beschränkten Fähigkeiten der menschlichen Absicht, des menschlichen Intellektes hinaus, aber mittels eines Analogieschlusses aus der Ähnlichkeit der Wirkungen auf die Ähnlichkeit der Ursachen sei die Konklusion ermöglicht, "daß der Urheber der Natur dem Geist des Menschen einigermaßen ähnlich sei, freilich ausgestattet mit viel grösseren Fähigkeiten". [8]

Die Kritik an dieser Behauptung wird, wie wir wissen, durch Philo, den Skeptiker, vorgetragen. Zu der Thesis Kleanths, daß außer der Reihe der Naturursachen die unbedingte, schöpferische, ursprüngliche Ursache liege, die als "Ursprung des Ganzen" [9] unendlich erhaben, aber ähnlich dem menschlichen Intellekt sei, führt der Skeptiker einen Gegenbeweis mit einer Gegenthese an. In dieser heißt es, daß es nicht anginge, "Gegenstände, die so ganz ausser Verhältnis sind, mit demselben individuellen Maß" zu messen. [10] Übersinnliche (intelligibele) Gegebenheiten seien nicht mit Gesetzen der sinnlich erfahrbaren Welt zu messen. Schließen wir nach dem Kausalgesetz - und das müssen wir, da sich die Natur in jeder Phase ihres Ablaufes nach dieser Gesetzlichkeit richtet - schließen wir also danach, "wie sollen wir daher mit Bezug auf die Ursache des Wesens, das nach eurer Annahme Urheber der Natur ist, ... uns genügen? Wie können wir uns selbst genügen, ohne in infinitum fortzugehen? .... Wenn ihr einen Schritt über das Weltsystem hinausgeht, so erregt ihr bloß einen Trieb zur Nachforschung, dem zu genügen stets unmöglich ist." [11]

Wir können sehen, daß Hume hier im Grunde in der Frage nach der Be-

schaffenheit der letzten Ursache, der prima causa, eine Antinomie ansetzt. Die Antinomie besteht darin, daß die Ursache entweder eine freie, schöpferische, abseits des Naturlaufes stehende intelligibele ist, oder daß es diese letzte Ursache gar nicht gibt, sondern immer die weitere Frage nach deren Herkunft, nach deren Quell, uns aufgegeben bleibt, demnach alles in infinitum determiniert ist in Form der Kausalität der Naturgesetzlichkeit. Die Frage ist für Hume unentscheidbar, denn, "da jede Wirkung eine Ursache haben muß und diese eine andere, so müßt ihr", sagt Hume, "entweder den Fortgang in infinitum antreten oder bei dem ursprünglichen Prinzip stehen bleiben, welches die letzte Ursache aller Dinge ist". [12)]

Am Anfang des Abschnittes über die Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises in der Kritik der reinen Vernunft finden wir dieselbe Antinomie aufgestellt. Kant äußert hier: "Würde das höchste Wesen in dieser (empirischen) Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben sein, und, ebenso, wie die niederen Glieder, denen es vorgesetzt ist, noch fernere Untersuchung wegen seines noch höheren Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und, als ein bloß intelligibeles Wesen, nicht in der Reihe der Naturursachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdann wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Da alle Gesetze des Übergangs von Wirkungen zu Ursachen .... auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf Gegenstände der Sinnenwelt gestellt sind." [13)] Das ist der Widerstreit, in den die Frage nach einem höchsten Wesen gerät, und er läßt sich für Kant nur dadurch lösen, daß er im Verfolg der ontologischen Grundunterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich zweierlei Arten von Kausalität annimmt, nämlich die der Naturgesetzlichkeit und die aus Freiheit, eine Kausalität im Empirischen, in der Sinnenwelt und eine Kausalität im Intelligibelen, in der Verstandeswelt.

Wir wissen, daß Hume seinerseits diese Frage nach der Auflösung des Streites zwischen einer erfahrbaren Kausalität als Naturgesetz und einer behaupteten Kausalität aus Freiheit nicht lösen konnte und aporetisch mit einer Urteilsenthaltung sich begnügte. Kant macht dazu geltend, daß "ein (jegliches) philosophisches System,

das die Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt nicht anerkennen will, überhaupt nicht zu einer Lösung des Freiheitsproblems kommen kann, weil ohne eine solche Unterscheidung die durchgängige Gültigkeit des Naturmechanismus die Möglichkeit der Freiheit verhindert." [14] Diese Konsequenz der Unlösbarkeit findet sich nun bei Hume ganz ohne Zweifel vor.

Kant erklärt diesen ältesten und klarsten Gottesbeweis, eben den theistischen, für sehr achtungsvoll und für stark in sich gefestigt. "Durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation", wobei mit einiger Wahrscheinlichkeit Kant seinen Blick auf den humeschen Angriff gegen diesen Beweis richten mag [15], kann die Vernunft so niedergedrückt werden ,meint er in A 624/B 652, "daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit .... durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich .... vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben." Denken wir hierbei an Kleanths unnachgiebige Beweisführung und an Philos Nachgeben im letzten Kapitel der Dialoge, in dem er der Stärke des theistischen Beweises, auch aus eigener Glaubensnötigung heraus, erliegt, scheint uns ein Bezug zumindest nicht unmöglich zu sein.

Dieser Beweis "belebt" gleichzeitig "das Studium der Natur", erklärt Kant weiter, und "er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnis durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist." [16] Damit verweist Kant auf das Prinzip der Zwecksetzung, das Prinzip der Teleologie, nach dem alles in der Natur seine zweckmäßige Bestimmung erhalten hat. Aus diesem erfahrbaren Prinzip ziehen wir unsere Gewißheit und unseren Glauben an einen höchsten Urheber, und es wäre "trostlos" und "umsonst", die Bedeutung dieses Beweises schmälern zu wollen, denn das Urwesen ist nach diesem Prinzip, das uns die Erfahrung liefert, per analogiam bestimmt.

Ähnlich äußert sich Hume im zwölften Kapitel der Dialoge zu dieser Beweisbarkeit und sagt, daß, "wer immer diese Theorie zu schwächen

unternimmt, ... nicht hoffen (kann), an ihrer Stelle eine andere, die genau und bestimmt ist, aufzurichten. Es muß ihm genügen, Zweifel und Schwierigkeiten zu erheben, und durch entfernte und abstrakte Betrachtung der Dinge die Suspension des Urteils zu erreichen, welche hier das äusserste Ziel der Wünsche ist." [17] Der Gegner kann also durch seine Zweifel keine dogmatische Gegenbehauptung, sondern nur eine Kritik und Einschränkung des Urteils erzielen, wie es auch in der Methodenlehre ausgeführt und dort als "gewisse", auflösbare Antinomie im Gegensatz zu einer wahren Antithetik bezeichnet wird. [18] Diesen Zweck der skeptischen Einwürfe als Kritik an einem zu apodiktischen Tone und an einer zu gewissen Aussage über an sich Unerklärbares gesteht Kant Hume zu, denn die Einwürfe schaden "der guten Sache keineswegs", wenn sie "die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit ..... herabzustimmen" [19] sich zum Ziel gesetzt haben. [20]

Vier sogenannte "Hauptmomente" führt Kant des weiteren für den physikotheologischen Beweis auf [21], die eine enge Verwandtschaft mit Humes Beweisgang in dessen Dialogen aufweisen:

> 1) "In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs."

Diesem ersten "Hauptmoment" - wie auch den drei noch folgenden - höchst verwandt zeigt sich die teleologische Einstellung des Theisten Kleanth, der von der Welt als von einer einzigen großen Maschine mit unendlich vielen kleineren Untermaschinen und deren wiederum unendlicher Anzahl weiterer Unterteilungen spricht. Damit hebt er die wunderbare Angemessenheit von Mitteln und Zwecken in der Natur hervor. Es ist, meint Kleanth, eine intelligente, planvolle Angemessenheit, die sich wiederfindet in den Kunstwerken, welche der Mensch hervorbringt, nur mit dem Unterschiede, daß die Fähigkeiten des Urwesens wesentlich größere seien und von einem

wesentlich höheren Intellekt Zeugnis abgäben. In der gesamten Welt fänden sich unzählbare deutliche Zeichen für solch eine Endabsicht im Urwesen: "Millionen solcher Fälle bieten sich überall im Universum dar, und keine Sprache spricht deutlicher und unwiderstehlicher als die wunderbare Anordnung der Endursachen." [22] Und am Ende der Dialoge äußert selbst der Skeptiker Philo, der sich, wie wir schon sagten, der Stärke des physikotheologischen Beweises nicht entziehen kann, daß "Zweck und Absicht ... überall das Auge" treffen, und "niemand .... in absurden Systemen so verhärtet sein (kann), daß er zu allen Zeiten sie (Zweck und Absicht) verwirft. 'Die Natur tut nichts umsonst'", dieser Satz habe seine Gültigkeit immer und überall. [23] Das bedeutet, daß die Natur sich nach einem höchsten teleologischen Naturprincipium richtet, das angibt, was wozu gut und nützlich ist.

2) "Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an", sie bedürfen eines "anordnenden, vernünftigen Prinzips."

Das ist das hervorgehobene teleologische Prinzip, nach dem das selbst unbestimmte, Bestimmung und Ordnung aber setzende Urwesen handelt. Das ist Kausalität aus Freiheit Kausalität nach Verstand und Willen, Kausalität nach schöpferischer und planender Absicht, nach der das höchste Wesen als Welturheber von uns bestimmt wird. In der Natur stellen wir nur eine mechanistische Tendenz fest, nach welcher sie durchdeterminiert ist. Das Lossagen von dieser mechanistischen Nötigung schafft erst die Möglichkeit, frei und ursprünglich zu handeln. Dies ist positive Freiheit: nach Einsicht in die Aufgabe der Freiheitsbewährung - gemäß seines Willens - ursprünglich zu denken und zu handeln. So erst erfüllt sich der Freiheitsanspruch eines vernünftigen Wesens, indem es sich nicht einem "blinden" gesetzmäßigen Naturablauf unkritisch einordnet, sondern in Entgegensetzung zu letzterem v e r n ü n f t i g , d.h. nach seinem Verstand und Willen, also nach Kausalität aus F r e i h e i t , handelt. - In diesem Sinne finden wir die Diskussion bei Hume in den Dialogen und im Freiheits- und Notwendigkeitskapitel

der Enquiry. Da also die vernünftige Anordnung der Dinge der Welt nach Wille und Verstand den Dingen selbst fremd ist, die Dinge selbst daher nur in einer - aus einem teleologischen Naturprinzip entstandenen - blinden naturmechanistischen Tendenz ihren Lauf nehmen, so muß der Sinn und Zweck setzende Urheber eines solchen Systems diese vernünftigen Eigenschaften sein eigen nennen, welche der Mensch in seinem kleinen Schaffensbereich für seine Schöpfungen besitzt. Ohne Plan und Absicht eines Uhrmachers z.B. entstünde niemals aus den bloßen Teilen eine Uhr, und auch "Steine und Mörtel und Holz werden ohne Baumeister nie ein Haus errichten", führt Hume aus. [24] Wie hier die Dinge nach einem anordnenden, vernünftigen Prinzip im Intellekt des Menschen entstehen, so auch die Teile des Universums in einem den Menschen ähnlichen Intellekt Gottes. Das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschaffenen, das in unserem sinnenweltlichen Bereich Gültigkeit hat, wird damit analogisch übertragen auf das Verhältnis der geschaffenen Welt zu einem Weltschöpfer. So schließt sich gleich das dritte Hauptmoment für den theistischen Gottesbeweis an:

> 3) "Es existiert also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloß als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt sein muss."

Das Urwesen als Urheber der Welt, sagt Hume, ist "unendlich erhaben" [25], eine tätige Ursache nach Geist und Verstand [26], nach dem Menschen ähnlicher Absicht, Weisheit und Einsicht [27]; oder - hypothetice - es sind mehrere tätige Ursachen: entweder als Prinzipien des Instinkts, der Zeugung, der Fortpflanzung, des Wachstums und wieviele "in der unendlichen Ausdehnung und Mannigfaltigkeit des Universums" noch vorausgesetzt werden können [28], oder beispielsweise eine Reihe von Göttern, womit wir uns einer alten heidnischen Theogonie näherten [29]. Das Hauptattribut des schöpferischen Urwesens bliebe jedoch immer der Verstand und der Geist, der Intellekt.

4) "Die Einheit derselben (Endursache für die Welt) läßt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerke, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen."

Auch dieses vierte Hauptmoment deckt sich vollkommen mit dem Vorgehen des Theisten Kleanth in Humes Dialogen. Aus der kunstvollen Zusammenordnung und Anlage der Teile in menschlichen Erzeugnissen (wie Schiffen, Uhren und Bauwerken) wird mit Gewißheit auf einen vernünftigen Urheber derselben geschlossen, denn in der Sinnenwelt erfahren und erleben wir das creator-creatura-Verhältnis leibhaftig. Aus der kunstvollen Anlage des ganzen Universums auf ein göttliches Urwesen jedoch kann nur per analogiam und mit einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, da dieses Verhältnis uns für immer unerfahrbar ist und bleibt; doch trägt dieser Wahrscheinlichkeitsgrad fast schon Gewißheitscharakter in sich. Bis ins Einzelne ist auch das in Humes Dialogen ausgeführt.

Zu diesen aufgezeigten Verwandtschaften und Parallelen treten jedoch noch zwei weitere, was unsere Vermutung, daß Humes Dialoge der kantischen Kritik des physikotheologischen Gottesbeweises als Vorlage gedient haben mochten, erheblich unterstützt: Kant erklärt nämlich, daß die natürliche Vernunft des Physikotheologen "aus der Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt .... (der Ähnlichkeit .... mit Häusern, Schiffen, Uhren) schließt, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen" [30].

Die e r s t e der beiden angekündigten Verwandtschaften fällt uns im folgenden auf:

Kants Bemühen in der Kritik der reinen Vernunft zielt bekanntlich darauf ab, die theoretische Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit nachzuweisen. Sie stellt sich ihm dar als eine Kausalität, die neben der Kausalbestimmtheit des Naturablaufes ihre Gül-

tigkeit hat und letzterer nicht widerstreitet. Sie gründet nach Kant auf der Spontaneität und wird von ihm häufig durch Verstand und Willen definiert, wie es unser eben angeführtes Zitat als eines von vielen beweist. Ähnliche Erwägungen fand Kant, wie er in der Logikreflexion 1652 zugibt, schon beim Studium Humes vor, und er sagt an genannter Stelle, daß "Weltweisheit Kenntnis von der Bestimmung des Menschen nach Verstand und Willen" sei und darum "Hume der größte Weltweise" genannt werden müsse. [31] Dieses Lob trifft Hume wohl mit Recht, denn er sah schon richtig, daß dem Menschen neben einem Gebundensein an die Nötigung der Naturgesetzlichkeit (als physisches Wesen) noch eine gewisse Freiheit von dieser Nötigung, also eine gewisse Spontaneität (als Vernunftwesen, oder wie Kant auch sagen würde: als moralisches Wesen), zukommen müsse, und der Mensch dann nicht mehr allein nach den Naturgesetzen als Glied der Natur bestimmt sei, sondern zugleich nach freiem Willen und Verstand, nach freier Entscheidungsfähigkeit. Diese für den Menschen geforderte Bestimmung seines Wesens nach Verstand und Willen überträgt Hume dann auf dem Wege der Analogie auf den Weltschöpfer, der allein diese Spontaneität, unabhängig von den Gesetzen "dieser kleinen Erdkugel", in unbeschränktem Maße, also in reiner und absoluter Weise, besitzt.

Auf diese Weise vollführt Hume den theistischen Beweis für die Bestimmung, das heißt, das Wesen Gottes, was Kant in seiner direkten Bezugnahme auf die Dialoge in den Prolegomena mit folgenden Worten würdigt: "Hume hält sich immer daran: daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine anderen als ontologischen Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können", es müßte die Frage gestellt werden, wie seine Kausalität beschaffen sei, "etwa durch Verstand und Willen", die er analogisch aus der Bestimmung des Menschen erschloß. "Da (nun) fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus, an." [32] Zu dieser Würdigung Humes in den Prolegomena findet sich bei genauer Lektüre eine Parallele in der Kritik der reinen Vernunft im Abschnitt über den

physikotheologischen Gottesbeweis. Sie hat folgenden Wortlaut: "Der Schluß (des Physikotheologen) geht .... von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit .... auf das Dasein einer i h r p r o p o r t i o n i e r t e n Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muß uns etwas ganz B e s t i m m t e s von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer sein, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit usw., mit einem Worte alle Vollkommenheit, ... besitzt. Denn die Prädikate von s e h r g r o s s e r , von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff, und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sei." 33)

Bezieht sich Kant in der Prolegomenastelle auf die Dialoge Humes, so ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die soeben vorgetragene zweite Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft sich ebenso (wenn auch nicht in jener direkten Form) auf die Dialoge bezieht. Denn in beiden Stellen wird beinahe wörtlich genau die Unfähigkeit der ontologischen Prädikate, einen bestimmten Begriff des Urwesens zu bilden, hervorgehoben. Und in beiden Stellen wird ferner dann versucht, auf anderem Wege einen bestimmten Begriff von der höchsten Ursache zu bekommen, einen sogenannten Begriff in concreto. Dieser stellt sich dar in der Bestimmung dieses Wesens nach Macht und Weisheit in der Kritik der reinen Vernunft, nach Verstand und Willen in der Hume-Diskussion der Prolegomena. Auch hier bestehen wohl keine Unterschiede, denn beide Eigenschaftspaare (Macht und Weisheit, Verstand und Wille) können für das Urwesen in einer reinen Spontaneität lediglich gedacht und nicht erkannt werden. Auch weisen die Bedeutungen beide Begriffspaare keine wesentlichen Verschiedenheiten auf. Wir möchten darum annehmen, daß beide Textpassagen sich auf dieselbe Quelle beziehen; wobei wir in den Prolegomena nur eine wesentlich subtilere und eingehendere, auch sorgsamere, überlegtere und demzufolge auch direktere Kritik finden als in der Parallelstelle der Kritik der reinen Vernunft.

Die z w e i t e oben angekündigte Verwandtschaft zeigt sich in den drei bekannten Beispielen, die Kant zur Illustration der menschlichen Kunstwerke, die der Analogie zum Grunde liegen, in A 626/B 654 heranzieht: nämlich die der Ähnlichkeit mit Häusern, Schiffen

und Uhren. Es sind dieselben, die auch Hume in seiner theistischen Beweisführung benützt: wir finden - neben anderen- in den Dialogen sieben Hausbaubeispiele, vier Schiffsbaubeispiele und zwei Uhrenbeispiele. [34)]

Die Kritik Kants an der theistischen Beweisführung des Daseins eines höchsten Welturhebers und seiner ihm wesentlichen Bestimmung geht dahin, daß aus der Unmöglichkeit, das noumenale Wesen auf die Art des Physikotheologen einzusehen, folgen muß, daß die "Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben, und daher zu einem Prinzip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll nicht hinreichend sein" kann. [35)] Deutlich deckt sich das mit der Kritik von Humes Philo an der Beweisart seines Dialogpartners. Der Skeptiker kommt dort zu dem gleichen Schluß wie Kant, wenn er sagt: ihr gesteht, "indem ihr das ganze Religionssystem auf einen seiner Natur nach stets ungewiß bleibenden Punkt stützt, stillschweigend zu, daß das System selbst gleicherweise ungewiß ist." [36)]

Der Hauptgrund dafür, daß dieser Beweis nicht schlüssig ist, liegt in dem unstatthaften Sprung, der in dem Analogieschluß von der Sinnenwelt auf die Verstandeswelt besteht, wie Humes Philo die ganzen Dialoge hindurch mahnend anmerkt. Im siebenten Kapitel der Dialoge sagt Philo auf eine Bemerkung des Deisten Demea hin, daß Gegenstände, die derart verschieden von einander seien, wohl kaum zum Maßstab für einander gemacht werden dürften: "Ganz recht ...., das ist der Punkt, den ich schon immer urgierte. Ich habe behauptet, daß wir keine Data haben, irgend ein System der Kosmogonie aufzurichten. Unsere an sich so unvollkommene und in Raum und Zeit so begrenzte Erfahrung kann uns keine begründete Vermutung über das Ganze der Dinge an die Hand geben." [37)] Genau dasselbe spricht Kant wiederum als Begründung für die Unmöglichkeit des reinen theistischen Beweises in A 628-629/B 656-657 aus: "Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich. Nun tut man ihn doch aber im physikotheologischen Beweise. Welches Mittels bedient man sich also wohl, über eine so weite Kluft zu kommen?"

Wie wir sahen, ist dieses Mittel der Analogieschluß, durch den der Theist Kleanth sich von der Sinnenwelt absetzt, um das übersinnliche Wesen als erste Ursache, als Urheber des Universums, zu erkennen. Es ist eine Analogie, die infolge der Andersheit und Verschiedenheit der in Beziehung gesetzten Dinge, was Hume immer aufs neue betont, unstatthaft ist, eine Analogie, welche eine "unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge" bedeutet, wie Kant in den Prolegomena diese unstatthafte Analogie charakterisiert. [38)]

In der Kritik der reinen Vernunft selbst führt Kant an, worin das Unstatthafte der Analogie im theistischen Beweise besteht: der Theist "sprang in (seiner) Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über", sagt Kant, und er "vollführte .... seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft", weil er schließlich den ontologischen, rein apriorisch schließenden Beweis zu Hilfe nahm, "ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser (reinen Vernunft) abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte." [39)]

Der Theist in Humes Dialogen bedurfte dieses Sprungs in den tran - szendentalen Beweis, um von der sinnlichen Erfahrungswelt loszukommen und ein außerhalb der Sinnlichkeit befindliches Verstandeswesen in seinen Bestimmungen zu erkennen. So kann Kant in Reflexion 6045 als Anweisung zur Rettung dieses Beweises mit Recht sagen (unter Bezugnahme auf die Dialoge Humes), daß "die Physikotheologie der transzendentalen bedarf, um sie zu supplieren und um sie zu reinigen; Analogie." [40)] Es muß also einen gereinigten Theismus durch eine Analogie geben, jedoch durch eine andere Art von Analogiesetzung, wie wir im folgenden zweiten Teil der Arbeit darzutun versuchen werden.

Durch diese notwendige Teilhabe am transzendentalen Beweis jedoch haben die Physikotheologen, kritisiert Kant in der Kritik der reinen Vernunft schließlich noch, " gar nicht Ursache, gegen die transzendentale Beweisart - der kosmologischen und ontologischen - so spröde zu tun, und auf sie .... herabzusehen." [41)] Sie verfallen nämlich notgedrungen bei der Erkenntnis der Unmöglichkeit, auf empirischem Wege weiterzukommen, in den verächtlich bei Seite geschobenen tran -

szendentalen, apriorisch schließenden Beweis.

Diesen Vorwurf muß in den Dialogen auch Humes Theist hinnehmen, daß er nämlich die Analogie unrechtmäßig überfordere und gerade damit eine Kluft zu überbrücken versuche, die für den Erfahrungsphiloso - phen, der er ja von Hause aus ist, gar nicht überbrückbar ist. --

Mit unserem Vergleich und unserer Betrachtung des Kritikabschnittes über den physikotheologischen Gottesbeweis und der Dialogschrift Humes haben wir versucht, Parallelen zwischen der Kritik der reinen Vernunft und den Dialogen zur natürlichen Religion Humes aufzuspüren und herauszustellen. Die einer so gearteten Textbetrachtung zugrunde liegende Absicht war, die Möglichkeit aufzudecken, daß Kant bei der Konzeption dieses Abschnittes die humeschen Dialoge als Vorlage oder Bezugsquelle dienten.

Betrachten wir jetzt im Überblick die vergangenen vier Paragraphen mit ihren für unser Vorhaben positiven Ergebnissen, so läßt sich sagen, daß dem Gedanken eines Bezuges nichts mehr im Wege stehen mag: denn die philologisch-historische Betrachtung hat auf ihre Weise die aufgekommen Vermutung eines Bezuges bestätigen und den Boden für eine darauf aufzubauende systematische Betrachtung festigen können. Ferner ist, wie wir glauben, durch die philologisch-historische Betrachtung die nicht allgemein vertretene Ansicht unterstützt worden, daß die transzendentale Dialektik als Ganzes unmöglich vor der Arbeit an der transzendentalen Analytik fertiggestellt gewesen sein kann. Das heißt, daß nicht bei Beginn der Arbeit an der Analytik die Dialektik im ganzen fertig vorgelegen hat. Wir nehmen an, daß Dialektik und Methodenlehre als Letztes von der Kritik der reinen Vernunft überarbeitet und ausgearbeitet worden sind.

TEIL II

Das polemisch-systematische Interesse Kants an den Dialogen David Humes

Kapitel 1

ANALOGIESCHLUSS UND ANALOGIEDENKEN IN DER GOTTESERKENNTNIS

§ 5 Kants Kritik an Humes Analogieanwendung in den Dialogen

Wir haben bisher den Nachweis erbringen können, daß Kant sich in dem Jahrzehnt von 1780 bis 1790 intensiv mit Humes Dialogen zur natürlichen Religion auseinandersetzte. Diese Auseinandersetzung fand, wie wir aufzeigen konnten, schon recht früh statt und zwar noch vor der letzten Redaktion und Vollendung der Kritik der reinen Vernunft. Wir konnten ferner vermuten, daß Kant allem Anscheine nach mehrere Quellen zur Lektüre dieser Schrift herangezogen hat. Wir schlossen aus all dem schließlich auf ein starkes Interesse an den Erwägungen Humes und brachten das in Verbindung mit dem plötzlichen Entschluß Kants, die Kritik der reinen Vernunft nach zehnjähriger Arbeit endlich fertigzustellen. Bis jetzt blieb in unseren Erwägungen jedoch unbeachtet, worin für Kant das Interesse an den humeschen Gedanken bestanden haben mag. Wir müssen darum fragen, worin sich das Interesse in den folgenden Jahren nach Erscheinen der Dialoge niedergeschlagen haben mag, und auf welche Weise das geschah. Eine weitere Frage wird sein, wodurch Kant veranlaßt wurde, ein unserer Interpretation nach mögliches Abhängigkeitsverhältnis zwischen der humeschen Schrift und dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zu stiften, das in A 747/B 775 von ihm angedeutet wird.

Diese Fragen müssen jetzt systematisch durchdiskutiert werden. Dabei wird sich zeigen, daß eine solche Diskussion im Grunde erst ermöglicht wird durch die Existenz einer Interpretationsrichtung, wie sie sich in der deutschen ontologischen Kantinterpretation zeigt. In ihr wird erst der unausweichlichen Problematik breitester Raum gegeben, die sich mit der Einführung des Begriffs vom Ding an sich in das kantische System ergeben hat. Denken wir dabei daran, daß mit Jacobis bekannter Stellungnahme zum Ding an sich die Bemühungen einsetzten, den Begriff des Dinges an sich aus der kantischen Philosophie zu entfernen, und von Reinhold über den deutschen Idealismus bis hin zum Neukantianismus - mit einzelnen

Ausnahmen - anhielten. Erst jetzt, in der ontologischen Kantinterpretation, wird der ontologischen Differenz zwischen Erscheinung und Ding an sich verständlicher Weise eine fundamentale Bedeutung zuerteilt. [1] Auch mag sich in diesem Sachverhalt die Begründung dafür finden lassen, daß die Dialoge Humes bisher in der Kantinterpretation keine ihr würdige Beachtung gefunden haben.

Kants direkte und indirekte Äußerungen zu den Dialogen in den Prolegomena, der Kritik der Urteilskraft, in der Religionsvorlesung, den Metaphysikreflexionen und in der Kritik der reinen Vernunft nehmen insgesamt Bezug auf das Problem einer möglichen Erkenntnis und Bestimmbarkeit des höchsten Wesens, der ersten schöpferischen Ursache, kurz: einer möglichen Gotteserkenntnis. Das heißt, sie nehmen Bezug auf das Problem, wie eine Erkenntnis und Bestimmung des Seins Gottes nachweisbar ist, was infolge des die Sinnenwelt beherrschenden Kausalprinzips (alles, was existiert, hat seine Ursache, wodurch es existiert) eben als Kausalität bestimmt werden soll. Der aus dieser Problematik resultierende Gottesbeweis ist der der natürlichen Theologie, der physikotheologische oder physisch-teleologische. Er nimmt seinen Ausgang - seinem Namen gemäß - von den geschaffenen Dingen der Sinnenwelt und geht im Bedingungs- oder Kausalregreß aufwärts bis zu einer ersten und obersten Ursache, an der sämtliche Glieder des Bedingungskomplexes (der Inbegriff aller Bedingungen für das in der Erfahrung anzutreffende Sinnending) gleich als an einem - für uns jedoch unsichtbaren - Haken außerhalb vom Umfang dieses Inbegriffes aufgehängt zu sein scheinen. Diese so gedachte erste Ursache, die eigenständig schöpferisch handelt, die somit als eine ursachlose Ursache auftritt, ist die problematische transzendentale Idee, die in den Fragen nach ihrem Existenznachweis und der Erkennbarkeit ihrer Beschaffenheit in einer Aporie endet. [2] Wir können eine klare Antwort geben auf Fragen, die die Sinnenwelt betreffen, da wir von ihr Erfahrung und Vorstellung haben. Wir können aber nur erkennen, was anschaulich ist, d.h. in Raum und Zeit erscheint oder erscheinen kann. Die objektive Realität, wie wir dafür auch sagen können, läßt sich von allen den Gegenständen nachweisen, "die jemals unseren Sinnen gegeben werden

mögen" (A 35/B 52), nicht aber von Wesenheiten der noumenalen Sphäre, wie z.B. der transzendentalen Idee einer ersten Ursache, dem transzendentalen Ideal Gott. In dem Versuch, diese erste Ursache in ihrer Bestimmtheit zu erkennen und ihre objektive Realität nachzuweisen, gerät der Philosoph unweigerlich in eine Aporie. Auch dann ist eine solche, wie E.K. Specht sie nennt, "Grundaporie der Gotteserkenntnis" unabwendbar, suchen wir eine Ausflucht aus der Problematik in dem Lösungsversuch eines Analogieschlusses. Wir beachten dabei nämlich nicht, daß Sinnen- und Verstandeswelt in ihrem Seinscharakter wesentlich unterschieden sind. Betrachten wir die Sinnen- und die Verstandeswelt als seinsmäßig gleich oder ähnlich, letztere eben nur, um eine gewisse Verschiedenheit zwischen beiden auszudrücken, als höchstpotenziert und sehen wir dabei nicht eine Grundunterschiedenheit in ihren Wesenscharakteristiken, eine Hypostasierung des An-sich-Seins dem Erscheinungs-Sein gegenüber, dann führt auch die Anwendung der Analogie auf die Gotteserkenntnis zu keinem Ausweg aus dieser Aporie.

Denken wir hierbei zurück an die Dialoge Humes. Der theistische Gottesbeweis wird dort vorgetragen mit einer Analogiesetzung: von dem intelligenten Handeln des Menschen in Ansehung seiner von ihm geschaffenen Kunstwerke wird analogisch auf einen ebensolchen intelligenten Schöpfer in Ansehung der Weltschaffung geschlossen. Diese intelligente Schaffung des "Weltgebäudes" erfordert analog dem menschlichen Schaffen eine diesem ähnliche Bestimmung nach Verstand und Willen für ihren Schöpfer. Geht Hume jetzt in seiner Untersuchung weiter - nachdem er die Endursache gefunden zu haben vermeint, nämlich: Gott als Schöpfer ist analog zum Menschen als Schöpfer zu verstehen - und fragt er jetzt nach der Beschaffenheit dieser Endursache, so findet er sich in einer aussichtslosen Lage, aus der es für ihn nur noch den Rückzug in eine Urteilsenthaltung gibt. Denn Hume kann und darf keine kantische Kausalität aus Freiheit zugestehen, da er als Empirist Aprioriität und Spontaneität ablehnen muß und ständig darauf hinweist, daß immer nur eine regelmäßige Aufeinanderfolge von Kausalereignissen, niemals jedoch eine notwendige Kausalverknüpfung wahrzunehmen sei. Die regelmäßig vorkommenden Kausalereignisse ließen

eine Gewohnheit entstehen, die den Menschen veranlaßt, in Zukunft gleiche Kausalabläufe zu erwarten. Somit werden alle Schlußfolgerungen kausaler Art von Hume lediglich als Wirkungen der Gewohnheit bestimmt. Der gesamte Naturablauf ist damit durch das gewohnheitsmäßige Verursachungsverhältnis bestimmt, und es wäre eine Anmaßung anzunehmen, diesem Kausalverhältnis plötzlich an einem völlig willkürlich angesetzten Punkte Einhalt gebieten und diesen Punkt als originären Beginn der Naturkausalität bezeichnen zu können. Auf der anderen Seite spricht dagegen die gesamte Natur in ihrer Anlage unleugbar für eine Endursache, die nach einem höchsten Verstand und Willen, nach höchster Intelligenz, frei und unbedingt der Urheber ist. Für Hume gibt es also hier keinen anderen Ausweg als die Urteilsenthaltung, da er nicht die ontologische Grundunterscheidung zwischen einem realen und einem idealen, einem sinnlichen und einem übersinnlichen, einem phaenomenalen und einem noumenalen eigenständigen Seinsbereich kennt. Nach ihm handelt es sich lediglich um "verschiedene Situationen", wenn auch "ungeheuer" verschiedene Situationen für eine und dieselbe Natur [3], einen und denselben Seinsbereich, nämlich dem nach Zeit geordneten Seinsbereich, der Natur "in dieser Zeit (und) auf dieser kleinen Erdkugel". [4] Sensible und intelligible Gegenstände werden demzufolge als Gegenstände mit ähnlich-geartetem Seinscharakter angesehen, der An-sich-Charakter des Seins wird nicht von dem raum-zeitlich bestimmten Erscheinungscharakter des Seins abgehoben, die dem Menschen in der Erfahrung entgegentretenden Dinge tragen alle den An-sich-Charakter in ihrem Sein. Kant betont selbst diesen Fehler Humes in der Kritik der praktischen Vernunft und sagt, "dass Hume ..... die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm." [5] Damit konnte Hume verständlicherweise auch nichts mit einer Analogiesetzung erreichen, die er im Verfolg der ihm mangelnden ontologischen Differenz der Seinsbereiche nicht aus dem "gemeiniglichen Sinne", wie Kant sagt, umformte in einen besonderen, der ontologischen Bedingung angepassten.

Die Analogie in der Art, wie Hume sie sieht und verwendet, unterliegt somit genau der kantischen Kritik und Umformung in den Prolegomena.

Wir erinnern uns, daß der Theist Kleanth von der Betrachtung und Kennzeichnung der Welt als einer großen Maschine mit vielen wunderbar ineinandergepaßten Unterteilungen n a c h a l l e n R e g e l n d e r A n a l o g i e s c h l i e ß t [6], daß diese Anordnung einer ähnlichen Ursache entsprungen sein muß wie die Hervorbringung menschlicher Kunstwerke, nämlich durch menschliche Absicht und Weisheit. Durch den Analogieschluß wurde Kleanth also geleitet, den "Urheber der Natur dem Geist des Menschen einigermaßen ähnlich" zu sehen [7], d.i. in einer Ähnlichkeit, die zwar vorhanden ist und auch sehr eng sein kann, die aber nicht vollkommen ist: die miteinander verglichenen Gegenstände (Urheber Gott und Urheber Mensch) sind zu verschieden voneinander, um eine genaue d.h. vollkommene Ähnlichkeit zwischen ihnen erklären zu können. "Eine genaue Ähnlichkeit der Fälle", läßt Hume den Skeptiker Philo als Kritik an der theistischen Position sagen,"gibt uns eine völlige Gewißheit einer ähnlichen Wirkung. Mit der Unähnlichkeit der Fälle nimmt auch verhältnismäßig die Evidenz ab und bringt uns zuletzt zu einer schwachen Analogie, welche unstreitig dem Irrtum oder Ungewißheit unterworfen ist." [8] Die Verschiedenheit der miteinander verglichenen Gegenstände (Gottes Urheberschaft und menschlicher Urheberschaft), ihre geringe Ähnlichkeit würden Hume eine sehr schwache Analogie liefern, denn - ziehen wir noch die Definition der Analogie aus der Enquiry concerning Human Understanding hinzu-, nur da, "wo die Ursachen vollkommen gleichartig sind, da ist die Analogie vollkommen, und die Ableitung, die man daraus gewinnt, wird als gewiß und schlüssig angesehen." [9] - Mit Nachdruck weist Humes Skeptiker Philo zum Zwecke der Kritik immer wieder darauf hin, daß wir gar nicht das Recht haben, diese beiden Gegenstände wegen ihrer Verschiedenheit zu vergleichen, und die unvollkommene Ähnlichkeit der beiden Dinge eben nur eine recht schwache Analogie gestatte, welche wiederum keine genaue Erkenntnis der Beschaffenheit der göttlichen Kausalität abgibt.

Kant sieht die Analogie anders. Er steht auf kritischem Boden und unterzieht, wie wir glauben, in bewußter Fronstellung zu der theistischen Art einer versuchten analogen Gotteserkenntnis bei Hume, die Analogie, "wie man sie gemeiniglich nimmt", einer Umformung,

die auf die spezifische Verschiedenheit der in Verhältnis gebrachten Dinge, auf ihre völlige Unähnlichkeit, Rücksicht nimmt. Dies ergibt die, wie Kant es bezeichnet, "Analogie in qualitativer Bedeutung". [10] Sie ist notwendig dort anzuwenden, wo man bemüht ist, unter Gott, oder allgemein: unter einem Noumenon sich noch irgend etwas vorstellen zu können. Die theoretische Gotteserkenntnis kann danach nur eine Verhältniserkenntnis sein und diese muß uns genügen; auf andere Weise können wir keinerlei Begriff von Gott haben. Das bedeutet: das Verhältnis Gottes zur geschaffenen Welt kann analogisch g e d a c h t werden zu dem Verhältnis des Menschen in Ansehung seiner von ihm geschaffenen Kunstwerke. Jedoch hat diese Analogiesetzung nur unter Berücksichtigung der wesensmäßigen qualitativen Verschiedenheit der in Relation gesetzten Bereiche ihre Gültigkeit. Das Ergebnis sagt dann zwar nichts Bestimmtes über Gott selbst aus; es liefert keine Erkenntnis des Noumenon in seinem An-sich-Sein. Es gibt aber eine Aussage analogischer Art, eine Als-ob-Aussage über die quasi-teleologische Bestimmung des Schöpfergottes in bezug auf die von ihm geschaffene Welt durch die teleologische Bestimmung des schöpferischen Menschen im Hinblick auf seine von ihm geschaffenen Dinge.

Über eine solche "Analogie in qualitativer Bedeutung", über ihren Charakter der Übertragung von sinnlichen Bestimmungen auf übersinnliche Gegenstände zum Zwecke von Verhältniserkenntnissen äußert sich Kant ausführlich an mehreren Stellen, die wir im folgenden betrachten werden.

§ 6 Die Analogieproblematik in den Prolegomena, der Kritik der praktischen Vernunft, der Enzyklopädievorlesung und der Religionsvorlesung

Mit unserer oben geäußerten Annahme, daß Kants polemische Formulierung des Analogiebegriffes in den Prolegomena in bewußter Frontstellung zu Humes Analogiebegriff in den Dialogen zur natürlichen Religion aufgesetzt sei, verbinden wir eine weitere, nämlich: daß

es Kant dadurch gelungen sei, die Ausweglosigkeit der humeschen Problematik einer analogen Gotteserkenntnis positiv aufzulösen. Durch rein äußerliche Momente schon scheint dies gestützt zu werden. Die ausführlichen Äußerungen über die Analogie und über die Problematik, die es zu lösen gilt, stehen in den §§ 57 und 58 der Prolegomena, den beiden Paragraphen, die sich, wie wir darlegen konnten, direkt und eingehend mit Humes Dialogen befassen. Ferner wird in demselben Absatz des § 58, in dem die Analogiedefinition vorgetragen wird, sogleich die Auseinandersetzung mit Hume weitergeführt, so daß der unmittelbare Zusammenhang zwischen beidem auch dadurch deutlich wird. Daneben kann aber auch eine systematische Interpretation des Begriffes "Analogie" im kantischen Werke den Zusammenhang mit Humes Dialogen aufzeigen. Dies soll im folgenden, ausgehend von den Prolegomena, geschehen. -

Die im Beschluß der Prolegomena anzutreffende kantische Kritik der Dialoge Humes wird eingeleitet mit der Hervorhebung der fundamentalen Bedeutung der Unterscheidung eines Seins, wie es erscheint, und eines Seins, wie es an sich ist, eines phaenomenalen Seins und eines noumenalen Seins. Unterschieden wir nicht zwischen diesen beiden spezifisch verschiedenen Weisen des Seins, dann würden wir unsere Anschauung in Raum und Zeit für die einzig mögliche Anschauung betrachten und unser diskursives Denken für das - wie Kant sagt - "Urbild von jedem möglichen Verstande" ausgeben [1]. Bei einer solchen "ungereimten" Nichtunterscheidung zwischen phaenomenalem und noumenalem (an sich) Sein stellten sich dann die notwendigen apriorischen Bedingungen für alle Erkenntnis, die Kategorien in schematisiertem Gebrauche, nicht nur als die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Erscheinungen dar, sondern auch der Erkenntnis von Dingen an sich. Da nun aber die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen gleichzeitig die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selber sind, hieße das: die Kategorien zeigen nicht nur, wie es nach der kritischen Restriktion bestimmt ist, die Möglichkeit der Erscheinungen auf und konstituieren ihre Erkenntnis, sondern sie übten b e i d e Funktionen gleichzeitig auch in Ansehung der Dinge an sich aus. Mit anderen Worten: das Sein der Dinge an sich wäre nachweisbar. Denn e i n e

Seinsweise käme nach dieser Betrachtung allen Dingen zu und von ihr könnten wir mittels der Kategorienanwendung einen bestimmten Begriff haben. Dinge an sich, Verstandeswesen, transzendentale Ideen hätten damit insgesamt ein bestimmbares und nachweisbares Sein, wenn ihnen solche schematisierte Kategorien (als konkrete Bestimmungen im Gegensatz zu leeren, entschematisierten Kategorien als abstrakten Bestimmungen) zukämen.

Kant spricht bei diesem Gedankengang von einer großen Ungereimtheit und fährt fort, daß für eine solche Ungereimtheit und ihre aufgezeigten Konsequenzen "Humes Dialoge zum Beispiel dienen können". [2] In ihnen war es der Theist Kleanth, der diese "ungereimten" Gedanken vertrat, während der kritische Skeptiker sie zu widerlegen versuchte. Es sei zwar wahr, gesteht Kant dem Skeptiker zu, daß wir von Dingen an sich keine bestimmte Erkenntnis erhalten, darum können diese aber doch in einem ihnen spezifisch eigenen Sein verharren, das uns verschlossen ist. Wir sind daher "nicht frei, vor der Nachfrage nach diesen", auch wenn wir nichts absolut Bestimmtes über das an sich seiende Etwas aussagen können.

Auf der Suche nach der Bestimmung des höchsten metaphysischen Begriffs, nach der Bestimmung des Seins Gottes, gerät Hume nun in die Grundaporie der Gotteserkenntnis, die die "alte Aporie des Dinges an sich in einer konkreten Form" widerspiegelt. [3]

Kant führt die Aporie erst allgemein für das Ding an sich, das Verstandeswesen überhaupt, aus. "Denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe" (= entschematisierte Kategorien als abstrakte Begriffe),"so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind" (= konkrete Begriffe), "so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt." [4] Wir sehen hier die Aporie offen zu Tage treten; die Suche nach einem absolut bestimmten Begriff des Verstandeswesens bringt kein Ergebnis, wenden wir abstrakte Begriffe, deistische Prädikate an, die reine apriorische Begriffe bar alles Materialen und Sensitiven sind. Wollen wir jedoch ein bestimmtes Ergebnis haben, müssen

wir als Theisten konkrete Bestimmungen, also sensitive und materiale Prädikate anwenden. Hier wird nun aus dem Verstandeswesen ein Sinnenwesen, denn wir belegen es mit sinnlichen Eigenschaften. -

Bei einem Philosophieren, das nicht die Seinsverschiedenheit von noumenalen und phaenomenalen Weisen des Seins beachtet, bei dem eben alle Gegenstände, noumenale und phaenomenale, ein An-sich-Sein haben, äußert sich die Aporie in ähnlicher Weise in genau derselben Schärfe. Zum Zwecke einer Erklärung und eines Beweises zieht Kant ein Beispiel heran: Humes Bestimmung des höchsten Verstandeswesens Gott:

Hume hält sich immer daran: daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine andere als ontologische Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht)beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müßten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können; es sei nicht genug, zu sagen: er sei Ursache, sondern: wie seine Kausalität beschaffen sei, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich des Theismus an ..... Der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln." [5] Diese Widersprüche sind die erwähnte Aporie. Sie stellt sich in Humes einfacher Seinsebene, die keine Unterscheidung von Phaenomena und Noumena kennt, nicht in der Weise zwischen einem unvorstellbaren abstrakten Begriff und einem vorstellbaren, phaenomenal bestimmten und damit konkreten Begriff eines Noumenon dar, das damit seinen noumenalen Charakter verliert. Seine beabsichtigte absolute Bestimmung des höchsten Wesens gipfelt vielmehr in der Aporie zwischen einem unbestimmten Begriff mittels ontologischer Prädikate (also durch abstrakte und reine Verstandesbegriffe des Deisten, die als inhaltslose Kategorien leer sind, außerdem als rein apriorische Erkenntnis jede Erkenntnismöglichkeit unseres Verstandes überschreitet und daher als dogmatisch-vernünftelnd abzulehnen ist), und einem anthropomorphistischen Begriff des göttlichen Wesens. Letzterer, der durch Begriffe des menschlichen Denkens, durch u.a. auch inhaltlich gefüllte, schematisierte Kategorien entstanden ist, darf ebensowenig gestattet werden. Hie nutz-

loser und angemaßter deistischer Begriff, da unvermeidliche anthropomorphistische Bestimmung; daraus folgt, daß "der Begriff von diesem Wesen ..... doch niemals von uns bestimmt werden" kann [5].

Hier greifen wir kurz auf die Kritik der praktischen Vernunft über. Im siebenten Abschnitt des zweiten Hauptstücks vom zweiten Buch greift Kant ebendieselbe Aporie wieder heraus, die in den Prolegomena einwandfrei Hume zugeschrieben wurde.

Um aller Kritik vorzubeugen, bestimmt Kant, daß der Begriff von Gott, den er zu geben sich bemühen will, nur in praktischer Hinsicht ein "genau bestimmter Begriff dieses Urwesens" [6] sein soll, und daß er in dieser Absicht nicht in einer Aporie enden wird. "Diese Bestimmung (darf man) weder als Versinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliche Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände ansehen", erklärt er [7], wobei er den fehlgeschlagenen theistischen Beweis der "natürlichen Gottesgelehrten" im Auge hat. Ihr Versuch, einen bestimmten theoretischen Begriff vom höchsten Wesen zu erlangen, ist "schwärmerisch" und führt zu keinem Ergebnis. Ja, Kant fordert die Theisten auf, bei ihrem Wunsche und bei ihrer Absicht einer absoluten theoretischen Erkenntnis des Urwesens ihm eine Gott zugeschriebene Eigenschaft zu nennen, die nicht in einer solchen Antinomie und Aporie der Gotteserkenntnis enden würde, einer Aporie zwischen bedeutungsloser, abstrakter Bestimmung des Seins Gottes einerseits und versinnlichter anthropomorphistischer Bestimmung durch einen konkreten Begriff andererseits. Die theoretische Bestimmung Gottes ist so unmöglich, "daß man getrost alle vermeinte natürliche Gottesgelehrte ..... auffordern kann, auch nur eine diesen ihren Gegenstand (über die bloß ontologischen Prädikate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich dartun könnte, daß, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntnis gehofft werden dürfte." [8]

Einen Zusammenhang zwischen dieser Stelle der Kritik der praktischen Vernunft mit der oben zitierten des Paragraphen 57 der Prolegomena

zu statuieren, in der Kant die Aporie der Dialoge Humes herausstreicht, scheint uns nicht abwegig. Und steht einer solchen Parallelität beider Stellen nichts im Wege, so dürfte auch eine gemeinsame Bezugsquelle, die in den Prolegomena als die humesche Dialogschrift bezeichnet wird, als möglich zugestanden werden, was uns an eine indirekte Bezugnahme Kants auf die Dialoge Humes auch hier glauben läßt.

Das Dasein der höchsten Ursache, die wir Gott nennen mögen, wie Hume sagt, das Dasein Gottes also, steht in den Dialogen nicht zur Frage. Da wir aber unter der einfachen abstrakten Bestimmung 'Kausalität' nichts Bestimmtes verstehen, sind wir genötigt zu erforschen, welche Eigenschaften wir dieser Kausalität zuerteilen dürfen, wie sie, diese Kausalität, beschaffen sei und auf welchem Wege wir ihr die Attribute zulegen. Wir schreiben dieser höchsten Ursache zwar Weisheit, Denken, Absicht und Erkenntnis zu, aber in welchem Sinne und in welchem Grade, das steht zur Frage. Kleanthes und Philos Bestimmungen auf der Suche nach einer Antwort stehen sich durchweg antinomisch gegenüber und Hume kann sich nur auf den Boden der Urteilsenthaltung zurückziehen, will er aus diesem Gefecht herauskommen.

Der Analogiebegriff, den Kant zur Auflösung seiner Vernunftaporie benutzt, hat bei ihm die Aufgabe, Bestimmungen, die gemäß der kritischen Position nur auf die Erscheinungswelt angewandt werden dürfen, auch der Noumenalwelt zukommen zu lassen; hier jedoch nicht mehr in absoluter Geltung. - Auch Hume arbeitete in dieser Frage mit der Analogie, doch in grundverschiedener Weise von Kant.

Hume versucht in der Person des Theisten die absolute Bestimmung des Menschen auf das höchste Wesen nach einem S c h l u ß durch Analogie zu übertragen: ohne Intelligenz, Absicht, Verstand und Willen des Menschen entstehen keine Kunstwerke, sagt er, also ist das Handeln des Menschen teleologisch bestimmt. In ähnlicher Weise muß nun auch Gott, der gleich dem Menschen Schöpfer eines Kunstwerkes ist, bestimmt sein. Eine dem Menschen ähnliche Bestimmung trägt somit die höchste Weltursache, nur überhöht in einer vollkommenen Form. Gott und Mensch sind sich trotz der Überhöhung ähn-

lich in ihrer Bestimmung, jedoch ist diese Ähnlichkeit keine vollkommene, sondern eine unvollkommene. Daraus erhebt Philo den Vorwurf des objektiven Anthropomorphismus.

Kant seinerseits bereitet die Formulierung seines Analogiebegriffes, der die Gotteserkenntnis aus dieser ihr anhaftenden Aporie loslösen soll, vor, indem er einen Weg des Lösungsversuches angibt. Er will, daß sich die beiden entgegenstehenden Thesen auf einer neutralen Ebene, auf einem Grenzgebiet widerspruchslos aufheben lassen, indem man einmal, den theistischen Forderungen nach, den Erfahrungsbereich überschreitet und ein transzendentes Wesen zu bestimmen trachtet, zum anderen jedoch eine sensitive, anthropomorphe Bestimmung dieses transzendenten Wesens unterläßt. "So werden wir inne", sagt Kant, "daß beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles Erlaubten Vernunftgebrauchs." [9] Denn man bestimmt das Verstandeswesen weder durch einen reinen Verstandesbegriff ohne vorstellbare Bedeutung, noch durch einen - seinem seinsmäßigen Charakteristikum nicht entsprechenden - sinnlichen Begriff, vermeidet also damit die Versinnlichung des Noumenon, den Anthropomorphismus. Ein solches Urteil über das transzendente Verstandeswesen ergibt nun eine Verhältniserkenntnis: wir sehen die Welt so an, " a l s o b sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens" sei, und wir sagen dadurch nichts mehr als: "wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist", bestimme und erkenne, sondern nur nach dem Verhältnis, das es zur Sinnenwelt hat. [10] "Eine solche (Verhältnis=)Erkenntnis ist die nach der Analogie", erklärt Kant und erläutert im Fortlauf des Gedankens, wie eine solche Analogie auszusehen habe: sie bedeutet "nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen". [11]

Kant distanziert sich von einem üblichen Analogiegebrauch und be-

tont, daß er die Analogie nicht in einer Art verwende, "wie man das Wort gemeiniglich" nähme. Wir entsinnen uns, daß Hume den Theisten die Analogie nicht in dem Sinne aufsetzen ließ, daß sie ein Verhältnis zwischen zwei ganz unähnlichen Dingen, d.h. spezifisch verschiedenen Dingen bedeutete. Vielmehr ließ er ihn von einem Gegenstande mittels der Analogie auf einen anderen schließen, der zwar verschieden von dem ersteren, jedoch nicht spezifisch seinsmäßig unterschieden von ihm war, beide also nur in einer verschiedenen Situation einer und derselben Natur sich befanden. Der Gegenstand: 'menschlicher Intellekt' war dem anderen in einem Analogieschluß ermittelten: 'göttlicher Intellekt' "einigermaßen ähnlich", ("The Author of nature is somewhat similar to the mind of man"), erklärt Hume [12], er war nicht, wie Kant fordert, "ganz unähnlich". Mit einer solchen, wie in den Prolegomena proklamierten, Analogie können wir nach Kant das höchste Wesen nun nicht an sich selbst, also absolut bestimmen, wie der humesche Theist es sich zum Ziel gesetzt hatte; wir können aber einen "für uns hinlänglich" bestimmten Begriff von dem Urwesen bilden, der sich völlig in dem Verhältnisbegriff von Gott zur Welt erschöpft. Kant erstrebt mit dieser seiner Analogiesetzung eine Einsicht in die Bestimmung des Urhebers nur relativ auf unsere Sinnenwelt und nicht eine absolute Bestimmung des Urhebers in seinem An-sich-Sein, denn "durch Metaphysik ..... von der Kenntnis dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist ... unmöglich", heißt es in der Kritik der praktischen Vernunft [13]. Dieses wollte jedoch Humes Theist - ohne eine Seinsdifferenz der in Frage stehenden Gegenstände anzunehmen - mittels eines Analogieschlusses erreichen.

Für Kant dagegen ist eine derartige ontologische Differenz zur Lösung des Problems notwendig. Nach ihr ist und bleibt das Noumenon für unsere theoretischen Betrachtungen ein unbekanntes und unerforschbares X, es liegt jenseits aller Erkennbarkeit in einem idealen Sein, seine objektive Realität ist (in theoretischer Absicht) nicht nachweisbar. Es hat "lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zur E r k e n n t n i s des Gegenstandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, daß

sie niemals zu einer T h e o r i e von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können und also auf dieser Seite eine spekulative Erkenntnis zu gründen gar nicht vermögen." [14] Wir können also, wenn wir das reine Verstandeswesen bestimmen wollen, es nur respektive auf die Welt tun und "mithin auf uns" [15] bestimmen; wir erhalten durch eine solche Analogie nur einen "Verhältnisbegriff von Dingen", welche uns selbst aber absolut unbekannt sind und bleiben. [16] Damit ist die Analogie in dem spezifisch kantischen, die ontologische Grundunterscheidung der Dinge respektierenden Sinne erfüllt.

In der kurz nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft gehaltenen Enzyklopädievorlesung aus dem Jahre 1781-82 führt es Kant zusammenfassend recht deutlich aus: "Die metaphysischen Betrachtungen handeln nur von Gegenständen ausser der Welt, nur insofern sie eine Beziehung auf diese Welt haben. Wenn zwei Dinge ein Verhältnis, überdem aber keine Ähnlichkeit miteinander haben, so ist das Analogie. Ich werde mir also auch Gott und eine andere Welt nur in der Analogie mit dieser Welt denken. Die Metaphysik wird uns also keinen absoluten, sondern einen Begriff von Gott in Analogie mit dieser Welt geben." [17] Wir können daraus auch ersehen, daß Kant gemäß seiner metaphysischen Grundkonzeption dem in seinem Analogiegebrauch jetzt eingeschränkten physikotheologischen Gottesbeweis eine Gültigkeit zugesteht, obwohl er ihn in der Kritik der reinen Vernunft als "unmöglich" bezeichnet und kritisert hat. Er kann ihm, wie W. Philipp erklärt [18], zugetan bleiben, indem er die dort hervorgehobenen Fehler umgeht und sowohl zwei verschiedene Seinsweisen den in Analogie gesetzten Dingen zuerteilt, als auch die Analogie selbst in eine sogenannte "qualitative Analogie" umformt.

Nach dieser Erklärung der Prolegomena, wie eine kritische Analogie auszusehen habe, wendet sich Kant den Einwürfen Humes gegen die theistische und unkritisch verfahrende analoge Gottesbestimmung zu:

"Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen tut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von

sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht", erklärt Kant [19], denn seine (Kants) Analogie im Gottesbeweis habe keine absolute Begriffsbestimmung Gottes im Sinne wie Kleanths Analogiebeweis. Auch,meint Kant, treffen uns die Angriffe nicht, wenn man von unserem Begriffe des höchsten Wesens (wir denken ihn so, a l s o b er Verstand und Willen hätte) den objektiven Anthropomorphismus hinwegnähme. Wohl war Kleanth in Humes Dialogen bei der Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens in einen objektiven Anthropomorphismus geraten, indem er dieses höchste Wesen verglich mit der Bestimmung der menschlichen Vernunft und ihm dabei ähnliche Intelligenz ("je ähnlicher, desto besser") zuschrieb. Kant dagegen konnte diesen objektiven oder konstitutiven Anthropomorphismus umgehen und an dessen Stelle vermittelst seines - dem humeschen Analogieschluß entgegengesetzten - Analogiedenkens einen Verhältnisbegriff von dem Urwesen statuieren. Ein solcher Verhältnisbegriff birgt nun nicht die Gefahr eines objektiven Anthropomorphismus in sich; er gleicht lediglich einem subtileren symbolischen Anthropomorphismus, "der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht." [20] Deutlich finden wir auch in der Reflexion 6056 die beiden Arten der Anthropomorphismen noch einmal gegenübergestellt: "Der Anthropomorphismus regulativ gedacht ist die Relation einer unbekannten Ursache nach Gesetzen der Sinnlichkeit, ist nichts als die Bedingungen der Sinnlichkeit auf göttliche Handlungen, angewandt als ein Schema der Anwendung derselben im Erfahrungsgebrauch. Der Anthropomorphismus constitutiv ist die absolute Vorstellung der göttlichen Eigenschaften nach Gesetzen der Sinnlichkeit. Der Letztere gibt den Gegnern Blößen; ohne den ersteren sind wir Deisten." [21]

Jedoch ist auch mit der analogen Gotteserkenntnis der natürlichen Theologie unweigerlich ein transzendentaltheologischer deistischer Gottesbegriff verbunden; der deistische Begriff des Urwesens muß als notwendige Hypothese, so gibt Kant an, eingeräumt werden. In diesem deistischen, transzendentaltheologischen Begriff wird das Urwesen durch reine ontologische Prädikate bestimmt, wie wir oben ausführten, durch Prädikate wie Substanz und Ursache, wie Möglichkeit und Existenz, wie Ewigkeit und Allmacht. Es sind alles durch reine Vernunft gegebene apriorische Realitäten, die den Begriff

eines Dinges allgemein und abstrakt bestimmen, nicht konkret. Der deistische Begriff muß gesetzt werden, um dem Bedingungsregress in der Sinnenwelt Einhalt zu gebieten, und der Vernunft in diesem ihrem Regress ein Ende und eine Befriedigung zu geben. Dem Fehler einer "Anthropomorphisierung" fallen wir auch hierbei nicht anheim, da die ontologischen Prädikate des Deisten reine Verstandesbegriffe sind, entschematisierte Kategorien, die den Gegenstand nicht konkret bestimmen können. Die ontologischen Prädikate sind nur reine abstrakte Begriffe, die Gott in einer transzendentalen Theologie beigelegt werden. "So", schließt Kant nun, "kann uns nichts hindern, von diesem (höchsten) Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt" - (in Analogie, in Beziehung zur Welt) - "zu prädizieren und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst als eine ihm anklebende Eigenschaft beizulegen." [22] Diese Kausalität durch Vernunft in Ansehung, d.h. in Beziehung auf die Welt ist das analoge Prädikat zum Verhältnis der Kausalität der menschlichen Vernunft (Verstand, Wille, Absicht) in Bezug auf die von ihm geschaffenen Sinnendinge. Somit hält sich, wie E.K. Specht in seiner Schrift: "Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel" ausführt, die analoge Erkenntnis "genau auf der Grenze zwischen Erfahrung und Jenseits der Erfahrung" und der physikotheologische, theistische Beweis wird zu einem von einem "gereinigten Theismus" vorgetragenen akzeptablen Gottesbeweis [23].

Die Notwendigkeit der deistischen Hypothese, die wir oben ausgeführt haben, und das Ergebnis eines durch Analogiedenken gereinigten Theismus spiegelt sich auch in einer auf Humes Dialoge bezogenen Metaphysikreflexion Kants wider. In Reflexion 6045 erklärt Kant [24]:

"Die Physikotheologie bedarf der transzendentalen: 1. um sie zu supplieren, 2. um sie zu reinigen oder purifizieren. Analogie. Die Notwendigkeit eines von der Welt unterschiedenen Urhebers" (in der Weise von Kants Kausalität aus Vernunft, die Gott zuerteilt wird, oder in der Weise von Kleanthes oberster Ursache in den Dialogen. die anthropomorphistisch bestimmt wird) "wird aus der Zufälligkeit der Ordnung geschlossen", d.h. der Anordnung aller Weltteile in

einem durchdeterminierten System. "Humes Zweifel", den Kant anschließend erwähnt, daß nämlich "die göttliche Vollkommenheit ebenso zufällig" sein könne, erwuchs dann daraus, daß mittels der gewollten konkreten Bestimmung Gottes nach einem Analogieschluß mit der Sinnenwelt die Frage nach der absoluten Vollständigkeit der Eigenschaften nicht zufriedenstellend gelöst werden konnte. Sie konnte es nicht, weil für den Empiristen nie ein Inbegriff, eine Totalität von Eigenschaften erreicht werden kann, nie eine absolute Vollständigkeit der Eigenschaften und ihrer Bedingungen möglich ist. Vielmehr erfordert der angetretene Regreß immer wieder eine weitere Frage nach einer noch höheren Quelle der Eigenschaften (er findet ja in der empirischen, d.h. sinnenweltlichen Sphäre statt und Hume akzeptiert in der Person des Naturalisten Philo keinen apriorischen deistischen Begriff) und kann daher nie zu einem Abschluß in einer absoluten Vollständigkeit gelangen. Diesem von Hume konsequent gedachten Zweifel kann Kant seinerseits entgehen, indem er auf die charakteristische Seinsverschiedenheit der Gegenstände als Phänomena und Noumena Rücksicht nimmt und damit durch die Möglichkeit einer absoluten Totalität von Eigenschaften die Notwendigkeit der göttlichen Vollkommenheit als denkbar nachweist.

Zum Problem der Umformung des Analogiebegriffes, welchem im Gesamtwerke Kants eine fundamentale Bedeutung zukommt, ziehen wir des weiteren eine Parallele aus der Pölitzschen Religionsvorlesung heran, der eine Nachschrift aus dem Winterhalbjahre 1783/84 zugrunde liegt. [25)]

"Analogie besteht nicht, wie man es gemeinhin (!) nimmt, in einer unvollkommenen Ähnlichkeit der Dinge untereinander ..... Wenn wir aber unter Analogie die vollkommene Ähnlichkeit der Verhältnisse, kurz eben das, was die Mathematiker unter Proportion verstehen, nicht der Dinge, sondern nur der Verhältnisse annehmen, so sind wir ... befriedigt." [26)] Auch hier liegt eine Parallelität der Äußerungen über die Analoigeanwendung zum Zwecke einer Gotteserkenntnis zwischen der oben diskutierten Prolegomenastelle und der eben zitierten Vorlesungsnachschrift auf der Hand.

Nach 1780-81 - es ist auffallend und zu einer solchen Interpreta-

tion geradezu hindrängend - findet sich bei Kant erstmalig diese scharfe eigene Formulierung des Analogieproblems für die Gotteserkenntnis, zum anderen stammen aber auch aus derselben Zeit die oben vorgestellten Metaphysikreflexionen, die sich auf die theistische, analoge Gotteserkenntnis in Humes Dialogen beziehen. Wir möchten daher nicht allein glauben, daß die stark betonte und polemisch vorgetragene Umformung des Analogiebegriffes für die Gotteserkenntnis im § 58 der Prolegomena in bewußter Frontstellung zu Humes Analogiebegriff in den Dialogen entstanden sein mag. Sondern wir möchten auch fernerhin glauben, daß diese derartig deutliche Analogiedefinition, die wir weiter noch in der Kritik der Urteilskraft, in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und in einer ausführlichen Metaphysikreflexion (Reflexion 6286) aus der Zeit um 1783-84 antreffen werden, daß diese Analogiedefinition aus einer direkten Auseinandersetzung mit Humes Dialogen und dessen unaufgelöster Grundaporie der Gotteserkenntnis herausgewachsen ist. Und weiter nehmen wir an, daß Kant durch diese Auseinandersetzung bewogen wurde, seinen eigenen Standpunkt bezüglich des Analogieproblems für die Gotteserkenntnis so wesentlich zu betonen [27].

Auch die Reflexion 6286, die sich eng an die Dialoge zur natürlichen Religion Humes anschließt, legt diese Annahme recht nahe:

"Der Deist", schreibt Kant in sein Handexemplar von Eberhards Vorbereitung zur natürlichen Theologie [28], "legt dem enti summo nur alle Realität in abstracto bei, aber keine in concreto. Wie soll nun der Theist verfahren, um sie in concreto Gott beizulegen?" - Entsinnen wir uns des oben Besprochenen. Durch die Unbestimmtheit einer deistischen (nach ontologischen Prädikaten vorgenommenen) Erklärung des göttlichen Seins veranlaßt, sucht Humes Theist einen Begriff in concreto sich zu bilden. Er gerät dadurch in den objektiven Anthropomorphismus. Kant geht in den Prolegomena, wie wir oben erfahren haben, genau auf diese Aporie in der humeschen Dialektik ein. In unserer Reflexion stellt sich Kant demnach die Frage, was man tun müsse, um aus dem unbestimmten Begriff des Deismus sich einen konkreteren zu bilden, dabei aber nicht in die Fänge des Anthropomorphismus oder der Versinnlichung zu gelangen, in die Hume geraten war. Kant findet die Auflösung der Frage in einem Weg, der

durch drei Stufen charakterisiert ist: "Wir verfahren mit der Wahl der Realitäten via tam negationis quam eminentiae, aber in der Art, wie wir dem höchsten Wesen die Realitäten in concreto beilegen, secumdum analogiae. P e r a n a l o g i a m ", betont Kant noch einmal und will damit die Eberhardsche Angabe (per viam causalitatis) korrigiert wissen. Er fährt fort: "Realitäten lassen sich nicht in concreto durch blossen Verstand denken, sondern sie sind immer mit Bedingungen der Sinnlichkeit affiziert; zuerst werde ich also via reductionis die Realität von dem, was ihr als Phaenomenon zukommt (adhaerentibus sensitivis), nach Möglichkeit befreien, denn sonst kommen Anthropomorphismen heraus." - Das ist die humesche Klippe, an der Kant nicht scheitern darf. Hume legte dem transzendenten Wesen Prädikate zu, die er in der Bestimmung des Menschen fand, er bedachte das übersinnliche Wesen mit sinnlichen Prädikaten. Kant seinerseits kann dem Verstandeswesen keine sinnlich bestimmten Begriffe zuteilen, er muß also die Bestimmungen entschematisieren, um reine Verstandesbegriffe zu erhalten. "Darauf", fährt Kant weiter fort, "aber sie als realitas noumenon (sollten auch alle besonderen Bestimmungen in concreto wegfallen) per eminentiam unendlich erhöhen. (Vor der Reduction muß der Weg der eminentia nicht genommen werden; denn auch menschliche Vollkommenheit könnte ins Unendliche wachsen, ohne der Species nach verschieden zu sein)." - Dieses Verbot in dem eingeklammerten Satz verweist wiederum auf Humes Dialoge. In ihnen wurde die menschliche Vollkommenheit in der Bestimmung nach Verstand und Willen, nach Weisheit und Absicht, die sich selbst darstellt in den durch Menschengeist geschaffenen Kunstwerken, auf Gott anthropomorphistisch nach einem Analogieschluß übertragen und gleichzeitig ins Unendliche gesteigert. Dies ergab die Ähnlichkeit der beiden verglichenen Gegenstände Mensch und Gott in Form eines objektiven Anthropomorphismus, da die Reduktion, die Befreiung der von der Sinnenwelt übertragenen Begriffe von ihren sinnlichen Bedingungen (bei den Kategorien von ihrer Schematisierung), vor der Anwendung auf Gott und der dazu notwendigen Steigerung ins Höchste der Vermögenheit fehlte. Das lag daran, daß die Ähnlichkeit der Vollkommenheit von Gott und Mensch nicht eine Ähnlichkeit der Vollkommenheit

zwischen spezifisch verschiedenen Dingen war, nach der Spezies verschieden, wie Kant in der Reflexion sagt, da Hume, wie wir wissen, zwischen göttlichem und menschlichem, zwischen übersinnlichem und sinnlichem Sein keinen spezifischen ontologischen Unterschied setzte. Kant warnt also in dem eingeklammerten Satz vor der humeschen "Ungereimtheit", da sie zu Fehlerkenntnissen führt. Dann heißt es weiter in der Reflexion: "Weil aber die Aufhebung alles Sensitiven auch den Begriff in concreto aufhebt, welches allen Theism in einen bloßen Deism verwandeln würde, so bleibt der Weg der Anwendung nach der Analogie übrig, nach welcher ich gestehe nicht zu wissen, wie die göttlichen Eigenschaften an sich beschaffen sind, sondern nur, daß sie eben so im Verhältnis zur Welt gedacht werden, wie menschliche Eigenschaften zu ihren Produkten." - Mit anderen Worten: die Entschematisierung der schematisierten, sinnlich eingeschränkten Kategorie ergäbe wiederum nur einen abstrakten, unbefriedigenden deistischen Begriff, würden wir hier nicht einen Mittelweg einschlagen, der genau auf der Grenze zwischen Deismus und Theismus liegt, den Weg der Analogie. Mittels dieser Analogie betrachten und bestimmen wir nun nicht das Ding, das transzendentale Verstandeswesen, wie es an sich ist, sondern nur sein Verhältnis zur Welt analog dem Verhältnis zwischen dem Menschen und seinen von ihm geschaffenen Kunstwerken. Alle Aussagen beziehen sich jetzt nach der Analogie auf das Verhältnis zwischen Gott und Welt, "vermittelst dieser Analogie bleibt ... ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig," [29] zwar keine Erkenntnis seines An-sich-Seins, so doch eine für das Sinnenweltwesen Mensch vorstellbare Bestimmung eben im Verhältnis zur Sinnenwelt. Bewegt sich die analoge Erkenntnis so auf dem Mittelweg zwischen Deismus und Theismus, dann löst sie die Aporie des theistischen Gottesbeweises auf in einen "gereinigten Theismus" [30], denn wir werden durch diese qualitative Analogie sowohl davon abgehalten, das Verstandeswesen in seiner eigentlichen Natur zu erkennen als auch anthropomorphistisch "die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen." [31]

Diese Reflexion gestattet nun mit hoher Wahrscheinlichkeit ihre

Rückbeziehung - vor allem in den polemischen Stellen - auf die Dialoge Humes. Auch spiegelt sie im Großen und Ganzen die Dialog-Diskussion Kants in den Prolegomena wider, vor allem, was die Behandlung des Analogieproblems und die durchklingende Prolegomena-Definition der Analogie am Ende der Reflexion betrifft. So dürfen wir wohl ohne weiteres der Annahme zustimmen, daß "in dem Problem der Analogie .... man doch diese Reflexion" - und wir fügen hinzu: auch die Aussagen der Prolegomena, und weiter die der Kritik der Urteilskraft, Kritik der reinen Vernunft und Religionskritik - "als den Ausdruck des kantischen eignen Standpunktes verstehen" muß. [32] Als eigenen Standpunkt nämlich auch in bewußter polemischer Gegenstellung zu Humes Analogiebegriff und seiner unauflösbaren (für Hume unauflösbaren) Aporie der theistischen Gotteserkenntnis im Verfolg der fehlenden ontologischen Differenz zwischen noumenalem und phaenomenalem Sein.

Zu einer Lösung der Problematik der Gotteserkenntnis kommen wir nicht, das läßt Kant immer wieder durchblicken, ohne ein philosophisches System, das nicht zwischen Sinnen- und Verstandeswelt einen spezifischen seinsmäßigen Unterschied statuiert. Auf der anderen Seite müssen wir eine größtmögliche Annäherung an eine Erkenntnis erreichen, weil, wie Kant so nachdrücklich sagt, "der Begriff des unbedingt notwendigen Wesens .... der unvermeidlichste und doch unerreichbarste Begriff der menschlichen spekulativen Vernunft" [33] ist. Unerreichbar, weil wir von dem, was Dinge an sich selbst sind, und der Begriff Gottes ist eine konkretisierte Fassung des Begriffs eines Dinges an sich, "keinen bestimmten Begriff geben" können [34], da er jenseits aller möglichen Erfahrung und mithin unserer Erkenntnisfähigkeit liegt. Unvermeidlich, weil wir von der Nachfrage nach diesen Dingen an sich nicht frei sind, da "Erfahrung der Vernunft niemals völlig Genüge tut", ja der Forschungsdrang nach der Einsicht in den Quell alles Existierenden nie aufhören wird und uns somit die Frage nach dem unbedingten, freien und notwendigen Urwesen Gott aufgibt.

Auch Hume fühlt diesen metaphysischen Nachforschungstrieb und kann sich ihm nicht entziehen. Er läßt bewußt sein Verbot der metaphy-

sischen Spekulation aus der Enquiry und die dort verkündete ewige Unwissenheit auf diesem Gebiet außer acht, begibt sich in den Dialogen zur natürlichen Religion auf die Suche nach einer angemessenen Vorstellung oder Erkenntnis dieses metaphysischen Gegenstandes, um am Ende in dieselbe Unwissenheitsstatuierung zurückzufinden, in eine Suspension, eine Enthaltung vom Urteil. Schuld daran, so würde der kritische Kant sagen, der sich nie mit einem solchen skeptischen Ruheplatz für die menschliche Vernunft zufrieden gäbe, war die Nichtbeachtung der spezifisch verschiedenen Seinscharaktere der natürlichen und der übernatürlichen Welt, nämlich die Annahme, daß die göttliche Natur anders sei als die des Menschen, nicht aber, daß sie eine andere sei. Und der daraus folgende Fehler ist, daß Hume - Kant ähnlich - zwar sagt, es gibt von Gott eine Erkenntnis nach der Analogie mit menschlichen Künstlern, aber diese Analogie in der Form eines Analogieschlusses zwischen gleichwertigen ähnlichen Dingen anwendet und den Begriff Gottes damit absolut bestimmen will. Begnügt sich Hume am Ende jedoch mit einer aus der Aporie resultierenden Unwissenheitsannahme, so versucht Kant, wenigstens eine, mag sie auch noch so klein sein, positive Erkenntnismöglichkeit aufzuspüren [36], und diese ist: daß bestimmte Eigenschaften nur in analoger Weise von Gott und den Menschen ausgesagt werden können, da ein genau bestimmter Begriff "dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelt." [37] [35]

§ 7 Die Analogieproblematik in der Kritik der Urteilskraft

Mit der Betonung der Richtigkeit eines Analogiedenkens und der Falschheit eines Analogieschlusses bei einem Philosophieren, das die Wesensbestimmung transzendenter Gegenstände zum Ziele hat, stellt sich die Definition der Analogie auch in der Kritik der Urteilskraft dar. Der Gedanke liegt nicht fern, daß auch in dieser ausführlichen und auf den theistischen Analogiebeweis der Gotteserkenntnis ausgerichteten Definition eine bewußte und indirekt gezielte Polemik gegen Humes Dialog-Analogie vorliegt. Zwar war zur Zeit der Abfassung der Kritik der Urteilskraft eine zielge-

richtete Kritik nicht mehr so opportun wie 1782-83, kurz nach Erscheinen der Dialoge, aber Kants großes Interesse an den Dialogen hält auch in dieser Schrift noch an, was uns zudem rein äußerlich eine kritische Bezugnahme auf die Dialoge im § 80 bezeugt.

An dieser Stelle apostrophiert Kant erneut die Angriffe Humes gegen den theistischen Gottesbeweis, die zu der Antinomie zwischen einer ersten notwendigen Ursache für die Welt und der Unmöglichkeit einer solchen Ursache geführt haben, da gemäß der naturalistischen Interpretation eine ewige Kausaldetermination anzunehmen sei, die keine erste unbedingte Ursache zulasse. "Hume macht", sagt Kant an dieser Stelle, "wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Prinzip der Beurteilung, d.i. einen architektonischen Verstand, anzunehmen nötig finden, die Einwendung: daß man mit eben dem Rechte fragen könne, wie denn ein solcher Verstand möglich sei, d.i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften .... sich so zweckmäßig in einem Wesen haben zusammenfinden können." [1)]

Kant definiert nun im Verlauf der Kritik der Urteilskraft die Analogie zum Zwecke einer Gotteserkenntnis folgendermaßen:

"Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit eines derselben doch nach einer A n a l o g i e mit dem andern d e n k e n ; aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere s c h l i e ß e n , d.i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen." [2)]

Diese Definition der Analogie findet sich in verschiedenen Erwägungen der Kritik der Urteilskraft zur Möglichkeit theoretischer Gottesbeweise. Sie besagt, daß von zwei ungleichartigen, also spezifisch verschieden gearteten Dingen (mögen wir hier einsetzen: von Dingen der Verstandeswelt und Dingen der Sinnenwelt, von Noumenen und Phaenomenen) sich das eine von beiden, das in seiner Natur von unserer grundverschieden und demnach ganz ungleichartig ist, in dem Punkte seiner Ungleichartigkeit durch eine Analogiesetzung als ein Verhältnisbegriff denken läßt. Wir erhalten damit ein mögliches Beispiel für den zu bestimmenden Gegenstand in einem Ver-

hältnisbezug. Um von Gott eben eine Vorstellung zu bekommen, nehmen wir den Menschen als Schöpfer von Kunstwerken zum Beispiel und stellen uns Gott so vor, als ob er wie ein Mensch gehandelt habe. Wir können aber n i c h t , der Ungleichartigkeit der Gegenstände zum Trotz, über diesen Graben hinweg von der Bestimmung eines Wesens auf die entsprechende bei einem grundverschiedenen anderen Wesen mittels der Analogie s c h l i e s s e n . Eine Analogie ist "eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen", hieß es in den Prolegomena. Wir können uns n u r d e n k e n , daß Gott bei der Weltschöpfung ebenso gehandelt habe, wie wir es bei der Erschaffung von Kunstwerken tun, daß er also in Analogie zum Menschen nach planvoller Absicht, die Intelligenz verrät, vorgegangen sei.

Die Analogie ist, definiert Kant weiter, "die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie ungeachtet der (vorhandenen) spezifischen Verschiedenheit der Dinge", d.h. eben gerade mit dem Faktum der Verschiedenheit operierend, "stattfindet". [3] Es läßt sich in einem solchen Falle jedoch nicht auf eine absolut bestimmte Eigenschaft (an Stelle einer lediglich erreichbaren Verhältnisbestimmung) schließen und sagen: der Mensch hat Verstand und Willen, weil er Kunstwerke erzeugen kann, und da der Mensch ebenso wie Gott ein Schöpfer von geschaffenen Dingen ist, so hat Gott einen ebensolchen Verstand und Willen, nur in eine Höchstpotenz gesteigert (und implizit mitgedacht: in all der sinnenweltlichen Bedeutung, die dem Menschen als primärem Träger in diesem Schlusse anhaftet). "Deswegen ...", sagt Kant, "kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen V e r n u n f t braucht, nicht schließen, daß der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen S c h l u s s nach der Analogie nennen." "Ebenso kann ich die Kausalität der obersten Weltursache in der Vergleichung der zweckmäßigen Produkte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaft in demselben nach der Analogie schließen." [4] Der Grund liegt hier in dem Mangel der Gattungsgleichheit von Mensch und Tier einmal und von Mensch und Gott zum anderen; er liegt in der mangeln-

den paritas rationis.

Die paritas rationis, als das Prinzip der Möglichkeit des Analogieschlusses, ist die vollkommene Gleichartigkeit, die Identität von Gründen, mittels der man durch die Analogie von einem auf das andere schließen kann. Dabei mag das Schema gelten:

O: Wenn S, dann P
U: M = gleichartig S
C: wenn M. dann P

Wird der Untersatz jedoch verneint, erklärt er damit also eine Ungleichartigkeit in den Gründen für die Möglichkeit eines Analogieschlusses überhaupt, so ergäbe das folgendes Schema:

O: Wenn S, dann P
U: M = ungleichartig S
C: Wenn M, dann nicht P

Hier ist die Möglichkeit eines Analogieschlusses nunmehr aufgehoben, denn per definitionem bedeutet Analogie Übereinstimmung, übereinstimmendes Verhältnis, was hier nicht mehr gegeben ist.

Setzen wir in diese Schemata Kants Beispiele ein:

A) O: Der Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen (animal rationale) braucht zum Bauen Vernunft.

U: Der Biber unterscheidet sich vom Menschen darin, daß er kein vernunftbegabtes Lebewesen (animal rationale) ist. Er ist also in Ansehung der Vernunftbegabtheit ganz u n g l e i c h a r t i g mit dem Menschen.

C: Somit ist die Möglichkeit eines Analogieschlusses von der Vernunft des Menschen beim Bauen auf die Vernunft des Bibers bei ebenderselben Tätigkeit aufgehoben, denn letzterer ist eben nicht vernunftbegabt.

Als richtigen Analogieschluß führt Kant demgegenüber aus:

b) O: Der Mensch, als zur Gattung Lebewesen gehörig, handelt nach Vorstellungen.

U: Das Tier gehört ebenso wie der Mensch zur Gattung der Lebewesen, ist also in dieser Absicht g l e i c h a r t i g

mit dem Menschen.

C: Der richtige Analogieschluß ergibt jetzt: auch die Tiere handeln in Analogie zum Menschen nach Vorstellungen.

Mit dieser Zurüstung betrachtet Kant nun den physikotheologischen Gottesbeweis, der sich zum Ziel gesetzt hat, per analogiam auf die Eigenschaften, Bestimmungen Gottes zu schließen. Wir dürfen wohl, meint Kant, "die Kausalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Produkte, die wir Kunstwerke nennen, denken." Wir erhalten so einen Verhältnisbegriff der Kausalität des Urwesens: sie ist so gestaltet, als ob sie höchster Verstand und Wille sei. Was wir jedoch nicht dürfen, ist: "daraus, daß unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurteilt wird, Verstand beigelegt werden muß, ... nach einer Analogie schließen, daß auch dem Wesen, welches von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Kausalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme." Dieser Schluß gilt nicht, weil hier die Identität des Grundes, die paritas rationis als Prinzip der Möglichkeit des analogischen Schlusses, fehlt. Das höchste Wesen und der Mensch sind gattungsmäßig ganz ungleichartig, beide sind nicht "(in Ansehung ihrer beiderseitigen Kausalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen", wie Kant in der langen Anmerkung zur Analogie ausführt. [5] Sie sind beide seinsmäßig grundverschieden. So kann "ich mir die göttliche Kausalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken" und darin, in dieser Verschiedenheit, "liegt das Verbot, ihm (dem Urwesen) diesen (Verstand) nicht in der eigentlichen Bedeutung beizulegen." [6] Das Unterfangen, mit einem solchen falschen Analogieschluß das Urwesen, wie es an sich selbst ist, erkennen zu wollen, charakterisiert Kant als einen "eben so zwecklosen als vergeblichen Vorwitz". [7]

Ganz deutlich läßt sich diese Kritik auf Humes Dialoge beziehen. Entsinnen wir uns dabei, daß Kleanth expressis verbis von dem Analogie s c h l u ß spricht ("nach allen Regeln der Analogie

sind wir geleitet zu schliessen - we are l e d t o i n f e r b y a l l the r u l e s o f a n a l o g y " [8]). Und denken wir daran, daß der Theist auf des Skeptikers Drängen hin die Ähnlichkeit des göttlichen mit dem menschlichen Verstande immer stärker heraushebt, ja sogar zugibt, daß es ihm desto lieber sei, je stärker diese Ähnlichkeit angenommen werde. [9] Eine Bezugsmöglichkeit scheint uns hier auf der Hand zu liegen, und darum läßt sich denken, daß bei der herausgestellten Unterscheidung zwischen Analogieschluß und Analogiedenken im Hinblick auf eine mögliche Gotteserkenntnis und der kritischen Stellungnahme dazu Kant auf Humes Dialoge zur natürlichen Religion mit ihrem von Kleanth vorgetragenen analogischen Gottesbeweis zurückgreift. Diese Annahme wird weiterhin durch die parallele Abhandlung derselben Frage mit derselben Definition von Analogie in den Prolegomena erheblich unterstützt. Durch diese Parallelität werden wir schließlich auch veranlaßt, die Entscheidung über die Anwendung des Begriffes der Analogie nicht erst in den § 90 der Kritik der Urteilskraft zu verlegen, wie G. Martin es sehen möchte [10] (dieser Zeitpunkt scheint uns viel zu spät zu liegen), sondern sie schon im § 58 der Prolegomena zu sehen. Und hier, in den Prolegomena, in Form einer unmittelbaren Replik und Frontstellung gegen Humes Dialoge, die für alle bisher von uns betrachteten Stellen der historisch-faktische Bezugspunkt waren.

Parteigegner Kants in Humes Dialogen ist Kleanth mit seinem Theismus - dem nicht "gereinigten Theismus" -, der ungeachtet der seinsmäßigen Verschiedenheit zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt den gewaltigen Sprung von einer in die andere Welt durch den Analogieschluß vornimmt und damit dem objektiven Anthropomorphismus Tür und Tor öffnet. Parteifreund Kants ist Humes Philo, der zwar den Theismus Kleanths und die daraus erwachsende anthropomorphistische Bestimmung des Urwesens erheblich kritisiert, jedoch selbst nicht in der Lage ist, eben in Ermangelung der ontologischen Grundunterscheidung, die durch seine Kritik sich ergebende Antinomie aufzulösen.

In seinen kritischen Äußerungen zur Kritik der Urteilskraft Kants

hebt A. Schopenhauser die Übereinstimmung beider Positionen deutlich hervor und sagt [11]: "Auch in der Erkenntnis dieser Wahrheit" (der Fragwürdigkeit des theistischen Analogiebeweises) "finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte" (als Philo) "jene Annahme scharf bestritten in der zweiten Abtheilung seiner Dialogues concerning natural religion." Beide Kritiken ergänzten sich, meint er weiter, da der erstere von einer erfahrungsphilosophischen Warte aus seine Kritik führt, Kant dagegen von einer transzendentalphilosophischen Sicht her. - Allerdings fehlt auch bei Schopenhauer der letzte Schritt: nämlich einmal die direkte Beziehung beider Kritiken aufeinander, die wir versuchen, und zum anderen die immer wieder durchschimmernde Betonung in der Polemik, daß bei einer Wahrung der seinsmäßigen Unterscheidung der verschiedenen Welten, wie er, Kant, sie durchführe und jener, Hume, nicht [12] und einer darauf abgestimmten Analogie als Analogiedenken, wir aus einer derartigen Aporie herauskommen können.

Die hier anzuwendende Analogie ist, so betont es auch H. Heimsoeth, ein "Analogiedenken". In diesem schreiten wir "von dem in uns 'erkennbaren' Übersinnlichen", nämlich unserem Verstand, welcher unser Handeln planvoll macht, "weiter zum Ens originarium als 'Ursprung aller Dinge'", wobei "vom 'immanenten' Übersinnlichen .... der Gedanke auf das Transzendente" ausgreift [13]. Die Analogie ist aber somit kein Analogieschluß, der ein unerlaubter gewaltsamer Sprung wäre, eine "μεταβασις εισ αλλο γενοζ", die "gerade in den Anthropomorphismus hineinführt". [14]

§ 8 Die Analogieproblematik in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und im Opus postumum

Der Begriff der Analogie und seine mögliche Anwendung und Gültigkeit unter den Voraussetzungen eines transzendental-philosophischen Systems müssen Kant in der Tat tief interessiert haben. Denn wir sehen die Analogiediskussion bei Kant nicht abreißen, sondern finden immer wieder Betrachtungen zu diesem Problem in der Art, wie wir sie bisher vorstellen konnten. Alle bisherigen Betrachtungen

sind wir geleitet zu schliessen - we are l e d t o i n f e r b y a l l the r u l e s o f a n a l o g y " [8]). Und denken wir daran, daß der Theist auf des Skeptikers Drängen hin die Ähnlichkeit des göttlichen mit dem menschlichen Verstande immer stärker heraushebt, ja sogar zugibt, daß es ihm desto lieber sei, je stärker diese Ähnlichkeit angenommen werde. [9] Eine Bezugsmöglichkeit scheint uns hier auf der Hand zu liegen, und darum läßt sich denken, daß bei der herausgestellten Unterscheidung zwischen Analogieschluß und Analogiedenken im Hinblick auf eine mögliche Gotteserkenntnis und der kritischen Stellungnahme dazu Kant auf Humes Dialoge zur natürlichen Religion mit ihrem von Kleanth vorgetragenen analogischen Gottesbeweis zurückgreift. Diese Annahme wird weiterhin durch die parallele Abhandlung derselben Frage mit derselben Definition von Analogie in den Prolegomena erheblich unterstützt. Durch diese Parallelität werden wir schließlich auch veranlaßt, die Entscheidung über die Anwendung des Begriffes der Analogie nicht erst in den § 90 der Kritik der Urteilskraft zu verlegen, wie G. Martin es sehen möchte [10] (dieser Zeitpunkt scheint uns viel zu spät zu liegen), sondern sie schon im § 58 der Prolegomena zu sehen. Und hier, in den Prolegomena, in Form einer unmittelbaren Replik und Frontstellung gegen Humes Dialoge, die für alle bisher von uns betrachteten Stellen der historisch-faktische Bezugspunkt waren.

Parteigegner Kants in Humes Dialogen ist Kleanth mit seinem Theismus - dem nicht "gereinigten Theismus" -, der ungeachtet der seinsmäßigen Verschiedenheit zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt den gewaltigen Sprung von einer in die andere Welt durch den Analogieschluß vornimmt und damit dem objektiven Anthropomorphismus Tür und Tor öffnet. Parteifreund Kants ist Humes Philo, der zwar den Theismus Kleanths und die daraus erwachsende anthropomorphistische Bestimmung des Urwesens erheblich kritisiert, jedoch selbst nicht in der Lage ist, eben in Ermangelung der ontologischen Grundunterscheidung, die durch seine Kritik sich ergebende Antinomie aufzulösen.

In seinen kritischen Äußerungen zur Kritik der Urteilskraft Kants

hebt A. Schopenhauser die Übereinstimmung beider Positionen deutlich hervor und sagt [11]: "Auch in der Erkenntnis dieser Wahrheit" (der Fragwürdigkeit des theistischen Analogiebeweises) "finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte" (als Philo) "jene Annahme scharf bestritten in der zweiten Abtheilung seiner Dialogues concerning natural religion." Beide Kritiken ergänzten sich, meint er weiter, da der erstere von einer erfahrungsphilosophischen Warte aus seine Kritik führt, Kant dagegen von einer transzendentalphilosophischen Sicht her. - Allerdings fehlt auch bei Schopenhauer der letzte Schritt: nämlich einmal die direkte Beziehung beider Kritiken aufeinander, die wir versuchen, und zum anderen die immer wieder durchschimmernde Betonung in der Polemik, daß bei einer Wahrung der seinsmäßigen Unterscheidung der verschiedenen Welten, wie er, Kant, sie durchführe und jener, Hume, nicht [12] und einer darauf abgestimmten Analogie als Analogiedenken, wir aus einer derartigen Aporie herauskommen können.

Die hier anzuwendende Analogie ist, so betont es auch H. Heimsoeth, ein "Analogiedenken". In diesem schreiten wir "von dem in uns 'erkennbaren' Übersinnlichen", nämlich unserem Verstand, welcher unser Handeln planvoll macht, "weiter zum Ens originarium als 'Ursprung aller Dinge'", wobei "vom 'immanenten' Übersinnlichen .... der Gedanke auf das Transzendente" ausgreift [13]. Die Analogie ist aber somit kein Analogieschluß, der ein unerlaubter gewaltsamer Sprung wäre, eine "μεταβασις εισ αλλο γενοζ", die "gerade in den Anthropomorphismus hineinführt". [14]

§ 8 Die Analogieproblematik in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und im Opus postumum

Der Begriff der Analogie und seine mögliche Anwendung und Gültigkeit unter den Voraussetzungen eines transzendental-philosophischen Systems müssen Kant in der Tat tief interessiert haben. Denn wir sehen die Analogiediskussion bei Kant nicht abreißen, sondern finden immer wieder Betrachtungen zu diesem Problem in der Art, wie wir sie bisher vorstellen konnten. Alle bisherigen Betrachtungen

zeigten die Kritik an einer "gewöhnlichen" Anwendung der Analogie, alle formten den Analogiebegriff um von einer quantitativen zu einer qualitativen Analogie, und alle machten deutlich, daß durch eine umgeformte Analogie zwar keine absolute Erkenntnis von Gegenständen der Noumenalsphäre zu erreichen sei, aber doch eine das theoretische Interesse befriedigende Verhältniserkenntnis. Daß Kant dieses Problem immer wieder aufs neue durchdenkt - noch 1793 in der Religionskritik und 1798 im Opus postumum - zeigt,wie recht G. Martin in seinem Kant-Buch hat, wenn er meint: man wird "wohl sagen können, daß Kant die im Begriff der Analogie liegenden Schwierigkeiten mit besonderer Sorgfalt beachtet hat." [1)]

Für die Kant ständig drängende Frage: wie kann ich mir noumenale Wesenheiten vorstellen, wenn sie Grundvoraussetzungen meines philosophischen Systems sind? findet er auch in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft die Auflösung in der Antwort: ich kann sie mir nur mit Hilfe eines Analogiedenkens verdeutlichen. "Wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen", sagt Kant [2)]. Diese "gewisse Analogie" wird im weiteren definiert als ein Analogiedenken und wiederum vom Analogieschluß abgehoben. Im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen kann man wohl " s c h e m a t i s i e r e n (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen), schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem Ersteren zukommt, daß es auch dem Letzteren beigelegt werden müsse, s c h l i e ß e n (und so seinen Begriff e r w e i t e r n)." In seinem Streben, übersinnliche Wesenheiten zu bestimmen oder zu erkennen, kann man zwar eine Verhältniserkenntnis erreichen, die sich genau auf der Grenze zwischen deistischer und theistischer, ontotheologischer und physikotheologischer Bestimmung bewegt, eine Erkenntnis, die zwischen rein logisch-formaler und materialer Bestimmung liegt, aber keine Bestimmung des Übersinnlichen in seinem An-sich-Sein, wie es unabhängig von unserem sinnlich-bedingten Verstand wirklich beschaffen ist. Wir erhalten in der Analogie ein Schema der Idee, ein faßliches Beispiel der Idee, eine schematisierte Idee, in dem sie material mit für die Sinnenwelt bestimmten Kategorien, der Kausalität zum Beispiel, per analogiam an-

gereichert wird, um dadurch für den sinnlich-bedingten menschlichen Verstand faßlich zu werden. Hierbei wäre auf die schon erwähnte Darstellung von E.K. Specht zu verweisen, der sich diesem Problem ausführlich widmet. [3] Specht erklärt den Gang und die Notwendigkeit der Bildung eines Schemas für die Idee, eines Belegens der Idee mit einem Beispiele, wie Kant sagt, so, daß das Schema durch "die Anwendung der Kategorien auf die Idee" entsteht und daß diese Anwendung der Kategorie auf die Idee, deren Funktion sonst nur auf den Sinnenbereich eingeschränkt ist, eben per analogiam geschieht. Durch diese analoge Anwendung erhalten wir als höchstes das Schema der Idee, nicht aber die Sache (d.i. die Idee) selbst; wir erhalten dadurch eine mögliche Bestimmung Gottes nach der Kategorie der Kausalität durch Analogie zum Erfahrungsbereich und der dort anzutreffenden Funktion der Kausalitätskategorie. Letztere ist also nur in analoger, nicht aber in univoker, gleichbedeutender Weise auf Gott übertragen worden. Sie kommt hier demnach Gott durch den "Analogiecharakter der Übertragung" [4] zu, welcher ständig zu respektieren ist, worauf Kant in der Abhandlung des Analogieschlusses intensiv hinweist. - In gleichem Sinne äußert sich auch W. Ritzel in seiner Betrachtung der Wundt'schen Kantinterpretation. [5] Er sagt dort: "Die Annahme der Gegenstände der Idee ist ... gerechtfertigt - wie aber sind sie zu denken, da sie doch nicht in der Anschauung gegeben werden, da mithin auch die Kategorien nicht auf sie anzuwenden sind? Als A n a l o g a wirklicher Gegenstände, d.h. a l s o b sie in den Kontext der Erfahrung hineingehörten!"

Einen direkten Analogieschluß verbietet Kant zu einem solchen Zwecke, das wissen wir, "weil ein solcher Schluß w i d e r alle Analogie laufen würde." Denn er will ja aus der Tatsache, daß wir, um irgend eine Vorstellung von dem Übersinnlichen haben zu können, notwendig "ein Schema zu einem Begriffe" brauchen, notwendig ihn, diesen unerreichbaren transzendentalen Begriff "durch ein Beispiel belegen", aus dieser Tatsache will der Analogieschluß ja "die Folge ziehen", daß das Schema oder das Beispiel "auch notwendig dem Gegenstande selbst als sein Prädikat zukommen müsse." Kant führt auch hier wieder das Beispiel der natürlichen Theologie an, die

das göttliche Wesen absolut nach dem Menschen ähnlicher Kausalität, nach dem Menschen ähnlichen Verstand und Willen, zu bestimmen beabsichtigt. Er verbietet aber einen solchen Schluß mit den Worten, daß "zwischen dem Verhältnis .... eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnis eben dieses Schema des Begriffes zur Sache selbst gar keine Analogie ist, sondern ein gewaltiger Sprung" bestünde. Und dieser Sprung in einen qualitativ von unserem unterschiedenen Seinsbereich, in einen anderen Gattungsbereich (logisch ausgedrückt), dieser Sprung εις αλλο γενος steuert geradewegs auf den Anthropomorphismus zu.

Auch im Opus postumum von 1798 sehen wir noch einmal den physikotheologischen Gottesbeweis mit seinem besonderen Analogiecharakter wiederkehren. Doch fehlt hier im Alterswerk jede sei es auch nur angedeutete Polemik gegen eine falsche Analogieauffassung. [6] "Die ganze Natur ruft der menschlichen Vernunft zu: es ist ein Gott, d.i. eine höchste Macht, welche die Welt erschaffen und sie zweckmäßig nach Regeln geordnet hat [7], die wir uns nicht anders als nach der Analogie mit einer Ursache (die wir in uns wahrnehmen, indem wir die Wirkung auf Zwecke beziehen), die Verstand hat, vorstellig machen können, weil wir nur durch unser Vermögen eines Verstandes uns einen Zusammenhang der Dinge nach Zwecken denken können, wodurch sich uns die Idee einer obersten Ursache als höchste Intelligenz unwiderstehlich aufdringt."

Wir können also uns nach der Analogie das höchste Wesen als eine Ursache denken, oder vorstellen ("vorstellig machen"), die Verstand besitzt. Und zwar denken wir uns die Ursache als eine, die Verstand hat, weil wir mit unserem sinnlichbedingten Verstand in unserer Welt die systematische Anordnung von Dingen nur als abhängig von einer planvollen Absicht verstehen können. Ohne diese verstandesmäßige Zweckursache würde es in der Materie keine Ordnung und keine Systematik geben. Finden wir hier nun ein Kausalverhältnis zwischen schöpferischem Verstand und geschaffenen Dingen vor, so denken wir uns analog dazu "die Welt als Produkt einer unserem Verstande ähnlichen Ursache", und die "Idee einer obersten Ursache" drängt sich uns unwiderstehlich als "höchste Intelli-

genz" auf.

Obwohl Kant hier an dem Gedanken eines Schemas der Idee festhält (wir denken die Welt, als ob sie das Produkt einer unserem Verstande ähnlichen Ursache wäre), und dieses Schema der Idee "hinreichend" ist, um uns durch unsere Vernunft eine oberste Ursache zu denken, eine Vorstellung, einen Begriff von ihr zu haben, so meint Kant doch skeptisch, daß diese "Idee vielleicht ein Anthropomorphism sein möchte". Dieser skeptische Gedanke sollte uns jedoch nicht irritieren, denken wir an die Prolegomena zurück, in denen Kant dafür hält, daß sein möglicher Anthropomorphismus ein sogenannter symbolischer sei, ein sprachlicher, der nichts gemein hätte mit einem abzulehnenden objektiven oder konstitutiven Anthropomorphismus.

Ist uns jetzt, bevor wir uns der Kritik der reinen Vernunft zuwenden, ein kurzer Rückblick auf unsere bisherigen Ausführungen zum Analogieproblem gestattet, so läßt sich feststellen, daß die Lösung der "Grundaporie der Gotteserkenntnis" durch den in den Prolegomena schon definierten eigenen Analogiestandpunkt bis in das Opus postumum hinein möglich ist und durchgeführt wird. Dieser eigene Analogiestandpunkt erhält in den Prolegomena seine feste Gestalt, daß nämlich nur ein Analogiedenken mit dem Ziel eines Verhältnisbegriffes möglich sein kann, um überhaupt eine Aussage über noumenale oder intelligible Wesenheiten erhalten zu können. Seine feste Definition und Begründung gewinnt dieser eigene kantische Standpunkt aus der Kritik an einer falschen Analogieanwendung heraus, nämlich wie wir annehmen: aus der Kritik an einem unberechtigten Analogieschluß David Humes in den Religionsdialogen. Diese Definition hält sich dann - verbunden mit einem steten erneuten Durchdenken des Problems - durch bis in das Opus postumum hinein und wird in dieser ihrer Gegenstellung zu Hume an verschiedenen Stellen, wie wir aufzeigen konnten, immer wieder erneut erarbeitet. Dabei ließ sich herausstellen, daß vom Übersinnlichen durch die Analogie nichts über sein Wesen an sich ausgesagt, keine theoretische Erkenntnis von ihm geliefert, sondern nur eine Verhältnisbestimmung erreicht werden könne. Man kann vom Übersinnlichen, so äußert Kant gelegentlich, "eigentlich keine theoretische Erkennt-

nis, aber doch eine Erkenntnis nach der Analogie" haben. [8)]

§ 9 Die Analogieproblematik in der Kritik der reinen Vernunft

Um auf gesichertem Boden bei unserer Betrachtung des Analogiebegriffes zu stehen, sind wir ausgegangen von den festen Daten der Prolegomena und haben die dort in Auseinandersetzung mit Hume erarbeitete Analogieauffassung weiter in den ihr folgenden Werken untersucht. Jetzt stellt sich die Frage, wie es mit der Analogieauffassung und ihrer Anwendung im Hauptwerk der theoretischen Philosophie, in der Kritik der reinen Vernunft selbst steht.

Die Analogieauffassung als "Analogie der Erfahrung" oder "Denken nach Analogie" stellt uns Kant neben dem kurzen und keineswegs ausführlichen Abriß in der transzendentalen Analytik (A 179f/B222) hauptsächlich dar in der breiten Darstellung der Analogieanwendung in der transzendentalen Dialektik (A 669-680/B 697-708). Doch wird hierbei - sehen wir ab von der Analogiekritik des physikotheologischen Beweises (in A 620ff/B 648ff) - die Bestimmung des Analogiebegriffes als Analogiedenken nicht aus einer polemischen Gegenüberstellung zu einem falschen Analogiebegriff, dem Analogieschluß,gewonnen, wie wir es später in den Prolegomena und den folgenden Schriften antreffen. Hier bemüht sich Kant, o h n e auf eine falsche Analogieanwendung mit ihren Konsequenzen zurückzugreifen, klarzulegen, daß wir das Wesen, das der Idee oder dem transzendentalen Ideal entspricht, in seiner absoluten An-sich-Existenz nie zu erkennen vermögen. Wohl läßt sich ein ihm untergelegtes Schema erkennen, durch welches wir dieses Wesen uns in Beziehung auf unser sinnlich-bedingtes Verstandesvermögen vorstellen und denken können. Kant wendet dafür, genau wie in allen späteren Werken, seine "qualitative Analogie" an, betont ausdrücklich das Nur-denken-können vermittelst der Analogie und verneint eine mögliche - nicht eine schon (durch Hume) versuchte - absolute Bestimmung des durch die Analogie erklärten Gegenstandes. Er stellt (und wir betonen: nicht polemisch) seiner Analogiesetzung zum Zwecke einer Verhältniserkenntnis (der s u p p o s i t i o r e l a t i v a) eine bestimmende Setzung zum Zwecke

einer absoluten Erkenntnis (der s u p p o s i t i o a b s o l u t a) gegenüber und versucht dabei die absolute Erkenntnis des An-sich-Seienden als unmöglich aufzuweisen. Mit den Ausführungen zur suppositio relativa interpretiert Kant nunmehr seinen Analogiebegriff, d.h. den Analogiebegriff so, wie er ihn versteht, und wie er in sein System hineinpaßt. Dabei scheint uns deutlich zu werden (unter anderem unterstützen uns dafür auch ähnliche Feststellungen A. Schweitzers [1]), daß Kant diesen Abschnitt über die "Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" v o r der Kenntnis der Dialoge Humes abgefaßt hat. Wir halten diese Annahme für recht wahrscheinlich. Später jedenfalls muß dann entstanden sein der schon betrachtete Abschnitt der Methodenlehre, bei dem ebenfalls, wie wir glauben [2], eine frühere und eine spätere Abfassung festzustellen sind, ferner die schon im zweiten Paragraphen dieser Arbeit betrachtete Kritik des physikotheologischen Beweises. Daß der physikotheologische Beweis n a c h diesem hier zur Interpretation der Analogieanwendung herangezogenen Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft entstanden sein muß, wird des weiteren auch daraus ersichtlich, daß die hierin vorgetragene Kritik an der Physikotheologie sehr wenig Ähnlichkeit mit der separatgeführten Kritik aufweist.

Diesen getrennten und vermutlich zeitlich auseinanderliegenden Abhandlungen über das Analogiedenken und den Analogieschluß zufolge teilen wir hier die Betrachtung auf in den Passus über die Analogieanwendung und den über die Analogiekritik.

I. Analogieanwendung

In A 669/B 697ff der Kritik der reinen Vernunft finden wir eine ausführliche Darstellung der Analogieanwendung. Kant stellt die Verhältniserkenntnis (als suppositio relativa) der absoluten Bestimmung des transzendentalen Ideals, der Idee Gott (als suppositio absoluta) als mögliche und unmögliche Erklärung eines noumenalen Wesens gegenüber. Die erstere, die suppositio relativa oder: das Analogiedenken, setzt einen der Idee korrespondierenden Gegenstand, sie gibt nur ein "Schema, dem direkt kein Gegenstand ..... zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegen-

stände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee .... indirekt uns vorzustellen." [3] So kann Kant zum Problemkreis der Gotteserkenntnis hier sagen: "Der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee", weil seine objektive Realität sich nicht auf einen Gegenstand beziehen kann, da der Idee als notwendigem Vernunftbegriff "kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann," [4] ihr eben nur ein Sein im intelligiblen Bereich zukommt. Und er fährt fort: dieser Begriff der höchsten Intelligenz "ist nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriffe eines Dinges überhaupt".

Die Bedingungen der größten Vernunfteinheit stellen sich dar in der Forderung, im Schließen "die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen." [5] Dadurch wird die höchste, die größte Einheit der Vernunft bewirkt. Mit Hilfe dieses auf die Vernunfteinheit hin gedachten Gegenstandes der Idee (der höchsten Intelligenz) als eines Erklärungsprinzips des Erfahrungsganzen denken wir uns analogisch eine Bestimmung, eine Eigenschaft des höchsten Wesens selbst und sagen: "Die Dinge der Welt müssen so betrachtet werden, a l s o b sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten". [6] Wir müssen somit alles, was die mögliche Erfahrung ausmacht, den Inbegriff aller Erscheinungen in Form der Sinnenwelt, so betrachten, als ob es "einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft." [7] Diese Intelligenz handelt nach dem Prinzip der Kausalität, da sie als höchstes Sein, als Schöpfer, zugleich die prima causa der Welt und aller ihrer Gegenstände ist. Somit ist der reine Vernunftbegriff, die logische Einheit der Idee, durch einen ihr korrespondierenden Gegenstand der Idee näher erklärt als: erste Ursache nach höchster Intelligenz. Wir finden also eine Anwendung der Kategorie der Kausalität auf die Idee, eine Schematisierung und materiale Anreicherung der Idee, mit dem Ziele, uns unter ihr etwas vorstellen zu können.

Wie ist das aber möglich, wissen wir doch, daß der Anwendungsbe-

reich der Kategorie der der möglichen Erfahrung ist und die Idee wesensmäßig außerhalb des Erfahrungsbereiches liegt?

Die suppositio relativa besagt, daß wir mit Hilfe der Kategorie einen Gegenstand außerhalb der Erfahrung d e n k e n , daß wir diesen Gegenstand der Idee mittels der Kategorie der Kausalität relativ auf die Sinnenwelt, in ein Verhältnis zur Sinnenwelt, setzen können. Die Realität des Noumenon als die eines Schemas, nämlich als höchste Ursache mit höchster Intelligenz, nicht in Form einer absolut bestimmten objektiven Realität, word somit nur als Analogon von einem wirklichen Dinge [8] gesetzt. Wir denken uns unter der Idee (Gott) eben in dem Gegenstand der Idee (erste Ursache nach höchster Intelligenz) "ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältnis zu dem Inbegriffe der Erscheinungen (Sinnenwelt) denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen untereinander haben." [9] Wir können uns dieses Etwas "nicht anders, als nach der Analogie ... denken", [10] wir können "ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer bloßen Idee, (nur) relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen." [11] Setzen wir also den Gegenstand der Idee relativ auf die Sinnenwelt, denken wir uns ihn mit Hilfe einer aus ihrem eigentlichen Anwendungsbereich transponierten Kategorie, also in Analogie zur Sinnenwelt, so haben wir eine suppositio relativa ausgeführt. Nicht zulässig dagegen ist eine suppositio absoluta, das heißt: der Idee einen Gegenstand außerhalb der Erfahrung absolut setzen zu wollen, die Idee durch einen solchen Gegenstand absolut und in ihrem An-sich-sein bestimmen zu wollen. [12]

"Ich werde mir also", sagt Kant zur Frage der Analogieanwendung weiter, "nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt". [13] "Ich denke mir alsdann dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben," [14] aber in einem relativen Gebrauch der Begriffe, und "so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich

verlange (damit) keineswegs ...., diesen Gegenstand meiner Idee, nach dem,was er an sich sein mag, zu erkennen." [15] Es läßt sich erkennen: eine analoge Bestimmung, eine Verhältnisbestimmung nach einem Analogiedenken, wird als möglich und zugestanden von Kant stärkstens betont, eine absolute Bestimmung aber (hier jedoch nicht in der polemischen Entgegensetzung zu einer falschen Analogieanwendung, nämlich dem Analogieschluß) wird als unmöglich und unzugestanden von der zugestandenen Erkenntnis abgehoben.

Der transzendentale Gegenstand unserer Idee, das transzendentale Ideal, kann also nicht absolut nach den Kategorien bestimmt werden, weil diese auf den sinnenweltlichen Gebrauch eingeschränkt sind und der Bereich der Idee, der intelligible Bereich, wesentlich unterschieden ist vom sensiblen Bereich. "Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Begriff, bloß relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es a n s i c h sei, keinen Begriff haben." [16] Denn wir haben nicht den mindesten Grund, den Gegenstand der Idee von Gott, das Schema der Idee: die höchste Intelligenz und die höchste Ursache als Realität "schlechthin anzunehmen (a n s i c h z u s u p p o n i e r e n)" [17]. Wir können aber in dieser analogen Bestimmung "gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Prinzip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt" zulassen [18], weil es sich bei ihnen nicht um gefährliche objektive, sondern lediglich um symbolische Anthropomorphismen handelt.

Das Ergebnis ist, daß wir uns das Noumenon Gott, das als Konkretisierung eines Dinges an sich stellvertretend steht für alle Dinge an sich, für die Noumena überhaupt, nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken, wir damit nur nicht seine absolute objektive Realität dartun können. Die Bestimmung steht unter dem "Analogiecharakter der Übertragung", den Kant sehr eindringlich an vielen Stellen dieses Passus der Kritik der reinen Vernunft darlegt.

E.K. Specht drückt in seiner oben genannten Abhandlung diesen Analogiecharakter der Übertragung von Kategorien auf Ideen im glei-

chen Sinne zusammenfassend folgendermaßen aus: "Die im eigentlichen Gebrauch auf Erfahrung eingeschränkten Kategorien reichen zwar nicht zur Bestimmung eines an sich bestehenden Gegenstandes hin, können aber zur Bestimmung eines Gegenstandes in der Idee sehr wohl gebraucht werden, wenn man sie auf diesen in einer dem Erfahrungsgebrauch analogen Bedeutung anwendet. Der durch diesen Gebrauch der Kategorien bestimmte Gegenstand in der Idee aber ist das Schema derselben im regulativen Gebrauch und ist als solches ein Analogon wirklicher Dinge." [19)]

II. Analogiekritik

Noch einmal wenden wir uns dem Kritik-Kapitel über die "Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises" zu, und zwar mit dem Ziel, Kants Kritik am humeschen Analogieschluß herauszustellen. Wir halten also, wie es uns als richtig erscheint, die Dialoge Humes für die faktische Bezugsquelle der kantischen Kritik am Theismus in seinem Hauptwerk der theoretisch-spekulativen Philosophie.

Gleich zu Beginn stellt Kant die Antinomie vor, in die die Gotteserkenntnis auf dem Wege der natürlichen Theologie gerät. Diese Aporie in der Gotteserkenntnis, aus der der Physikotheologe herauszukommen strebt, formuliert Kant folgendermaßen: "Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben sein, und, ebenso, wie die niederen Glieder, denen es vorgesetzt ist, noch fernere Untersuchung wegen seines noch höheren Grundes erfordern", also Kausaldetermination in infinitum. Demgegenüber steht die These, daß "man es von dieser Kette trennen, und, als ein bloß intelligibles Wesen, nicht in der Reihe der Naturursachen mitbegreifen" will. Dabei tut sich nun die Frage auf, die zufolge der ontologischen Unterscheidung zwischen Sinnen- und Verstandeswelt unumgehbar ist: "Welche Brücke kann die Vernunft alsdann wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen .... auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf Gegenstände der Sinnenwelt gestellt sind und nur

in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können." [20]

Daß diese Brücke geschlagen werden muß, dürfte außer Zweifel stehen, da sonst "das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb dieses unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte" [21]; nähme man also nicht außerhalb des Umfanges des Inbegriffs aller Erscheinungen ein höchstes Wesen an, das seinen Ursprung markierte. Wir können wohl eine höchste Ursache denken, da wir ihrer in dem Vernunftgrundsatz bedürfen, der die Vernunfteinheit durch den Schluß von der Mannigfaltigkeit der Erkenntnis auf die kleinste Zahl der Prinzipien nach der logischen Maxime: "zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden" [22] fordert. Doch können wir dieses höchste Wesen "nur durch den zarten Umriß eines abstrakten Begriffs", wie Kant beinahe poetisch formuliert, ausdrücken. [23] D.h., wir können es nicht als an sich bestehend bestimmen, wir können nicht "die Ansprüche .... billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewißheit" [24], auf absolute Bestimmtheit, auf Einsicht in das An-sich-Sein macht.

Wie geht nun der der kantischen Kritik vorliegende theistische Beweis vor, diese Brücke zu schlagen?:

Er " s c h l i e ß t nach allen Grundsätzen der Analogie", sagt Kant im vierten Punkt der Hauptmomente des "gedachten" (humeschen) physikotheologischen Beweises, [25] in welchem auch Humes Theist "nach allen Regeln der Analogie s c h l i e ß t (to i n f e r by all the rules of analogy)" [26]. In diesem "gedachten" Beweise wird geschlossen, daß "eine erhabene und weise Ursache .... als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß." [27] Kant betont, daß das ein Schluß der natürlichen Vernunft ist, den "die schärfste transz. Kritik nicht aushalten dürfte", weil sie, die Vernunft, "aus der Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, ... schließt, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr (der Natur) zum Grunde liegen." [28]

Dieser Analogieschluß ist unmöglich, weil durch ihn die erste,

freischöpferische Ursache als menschenähnlich, d.h. der sinnlichbedingten Vernunft ähnlich bestimmt wird. Damit wird der Welt- und Naturordnung ein Lauf zugeordnet, der nach unseren, sinnenweltlich auftretenden Zwecken, die durch unseren Verstand und Willen sich ergeben, bestimmt ist. Die Absicht der Natur hätte demnach keine eigene, von uns wesentlich unterschiedene Bestimmung, die wir nur annähernd denken können durch eine Vergleichsetzung, sondern sie hätte eine der menschlichen Absicht ähnliche, wie der Analogieschluß zwischen den menschlichen Kunstwerken und ihren Schöpfern und dem Universum und seinem Schöpfer ergibt. Dies ist unmöglich. Wenn wir aber dennoch irgend eine Vorstellung von dem höchsten Wesen bekommen wollen, müssen wir zurückgreifen auf wiederum ein Analogieverfahren, wenn auch nicht auf einen Analogieschluß, der uns eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge liefert, die im Grunde ganz ungleichartig sind (göttliche und menschliche Vernunft). Der Analogie schluß will etwas "ganz Bestimmtes von ihr (der höchsten Ursache) zu erkennen geben" [29] und ist doch nicht in der Lage dazu, denn alle Bestimmungen mangeln daran, daß uns die Einsicht in das An-sich-Sein des Dinges fehlt. Darum kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben", meint Kant [30], "der Schritt zu der absoluten Totalität" aller Bedingungen ist dem Erfahrungsphilosophen ganz und gar unmöglich.

Aber sahen wir nicht, daß Humes Theist dennoch versucht, die oberste Ursache zu bestimmen, und zwar apodiktisch zu bestimmen nach der Ähnlichkeit mit Geschehnissen der Sinnenwelt, und je stärker sich ihm diese Ähnlichkeit darbietet, es ihm desto lieber ist? Genau darauf bezieht sich Kants Fortsetzung der Kritik des theistischen Beweises, wenn er feststellt: "Nun tut man ihn (den Schritt zur absoluten Totalität) doch aber im physischtheologischen Beweise." [31] Wodurch geschieht dieser Schritt, wie stellt er sich dar?

Der Fehler liegt darin, daß der Physikotheologe den wesentlichen Unterschied zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt nicht beachtete, die Gegenstände beider Welten für ähnlich ansah und somit sich

befugt fühlte, von dem einen Gegenstande auf den andern analogisch zu schließen und so die Bestimmungen des einen dem anderen zuzusprechen. Der Physikotheologe verließ in der Erkenntnis, auf dem empirischen Boden nicht weiter zu kommen, diese seine Ausgangsbasis, auf der er "durch empirische Beweisgründe" operierte und "sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft". [32] Er vollführte seine Absicht mittels transzendentaler Begriffe und gab dennoch anmaßenderweise an, einen nach einem Analogieschluß mit der Natur einigermaßen bestimmten Begriff von dem höchsten Wesen zu haben, daß es nämlich eine oberste Ursache nach dem Menschen ähnlichem, nur höchst potenziertem Verstand und Willen sei. Dagegen hat der Theist durch den unerlaubten Sprung jedoch nur einen deistischen Begriff [33] von einem Ding, das man nicht in seiner Absolutheit und seinem An-sich-Sein bestimmen kann, erhalten. Der Analogieschluß ermöglicht den Physikotheologen "einen so mächtigen Sprung", beschließt Kant die Kritik, daß sie "festen Fuß gefaßt zu haben vermeinen" und "so verbreiten sie den nunmehr bestimmten Begriff" [34], obwohl sie nie einen solchen bestimmten Begriff von der Idee der höchsten Ursache, vom Ideal der reinen Vernunft, erhalten können, sondern immer nur einen Verhältnisbegriff, eine Als-ob-Bestimmung.

Es läßt sich bei einer solchen Betrachtung erkennen, daß die später - von den P r o l e g o m e n a an - z u s a m m e n f a l l e n d e Analogieanwendung und Kritik am Analogiebegriff der humeschen Dialoge in der K r i t i k d e r r e i n e n V e r n u n f t noch g e t r e n n t vorkommen, und daß die Analogieanwendung vom eigenen kantischen Standpunkte aus, wie wir sie bis ins Opus postumum hinein finden, schon vor der Dialogkenntnis vorgeherrscht haben muß. Die in den Prolegomena erstmals auftretende bewußte Entscheidung und durch Polemik gewonnene Definition der Analogie in ihrer Verdeutlichungsabsicht und ihrem Übertragungscharakter von sinnlichen Bestimmungen auf übersinnliche Gegenstände zum Zwecke von Verhältnisvorstellungen (und das in Gegenstellung

zu einer Analogie in"gemeiniglicher Bedeutung", was Kant von den Prolegomena an bis in die Religionskritik hinein verfolgt und beibehält), das scheint uns jedoch durch ein eingehendes Studium der humeschen Schrift zur natürlichen Theologie veranlaßt worden zu sein. Die betonte Bedeutung der Analogie zur Klärung des Seins Gottes und ihr "überraschend enger Zusammenhang mit den überlieferten Bestimmungen der natürlichen Theologie" [35], wie G. Martin äußert [36] kann auch von Humes Dialogen her zu verstehen sein. Hier mag ein nicht unwesentlicher geschichtlicher Zusammenhang bestehen. Wir möchten glauben, daß die Bestimmung Gottes als die einer ersten schöpferischen Ursache nach höchster Intelligenz, die nur eine analoge Bestimmung sein kann, wie wir an Hand einer Reihe von Belegen aus mehreren Schriften Kants nachweisen konnten, ihre historische Aufhellung in dem Zusammenhang mit den Dialogen zur natürlichen Religion David Humes findet.

Im ersten Teil dieser Arbeit konnte nachgewiesen werden, daß Kant die Dialogschrift Humes intensiv und gründlich studiert hat, und wir glauben, daß auch in diesem Kapitel der Nachweis erbracht werden konnte, daß der humeschen Abhandlung eine große Bedeutung in faktisch-historischer Hinsicht zukommt. In ihr sammelt sich gleich in einem Brennpunkte die ideengeschichtliche Tradition, und vielleicht mag sie in eben dieser Bedeutung als Sammelpunkt für Kant eine wesentliche Bezugsquelle dargestellt haben. Einen weiteren Beweis für die Bedeutung dieser Schrift über die analoge Gotteserkenntnis der natürlichen Theologie kann man auch in der Tatsache erblicken, daß Kant der Behandlung des physikotheologischen Beweises in seiner Religionsvorlesung des Halbjahres 1783/84 eine recht lange Betrachtung der Dialoge Humes voranschickte, die er abweichend vom vorliegenden Eberhardschen Handbuche in diese Vorlesung einflocht. [37]

Kapitel 2

HUMES DIALOGPROBLEMATIK IM LICHTE VON KANTS ANALOGIEBEGRIFF

§ 10 Die Notwendigkeit der Annahme eines verständigen Urhebers der Welt als Antwort auf Humes Dialogantinomie in der Religionsvorlesung und in den Reflexionen 6136, 6034 und 6045

Kants Stellungnahme zu Humes Dialogen in dem soeben (§ 9, Ende) erwähnten Einschub in die Religionsvorlesung, die ihm in ihrem Gang durch das Eberhardsche Handbuch vorgezeichnet war, nehmen wir als Ausgangspunkt für unsere weiteren Betrachtungen. [1)]

In der Kritik des physikotheologischen Beweises der Kritik der reinen Vernunft sahen wir, daß Kant diesen Beweis als schlüssigen Beweis für unmöglich erklärt. Der Grund dafür war, daß der Beweis durch einen Analogieschluß eine absolute, apodiktische Erkenntnis des Urwesens zu liefern sich bemühte. Jedoch, das Sein Gottes ist ein anderes Sein als das der Gegenstände der Natur, denn Gott ist ein intelligibles Wesen. Und der physikotheologische Beweis, der von der Physis, der Natur in ihrem räumlich-zeitlich charakterisierten Sein ausgeht, hat keine Möglichkeit, den tiefen Graben zwischen dem intelligiblen und dem sensiblen Sein zum Zwecke einer absoluten, objektiv gültigen Erkenntnis des ersteren zu überspringen und somit einen bestimmten Begriff der höchsten Weltursache mittels einer Analogie zu erschließen. Unser endlicher Verstand kann nur durch Anwendung auf raum-zeitlich Angeschautes Erkenntnis geben, er ist auf eine "Dienststellung zur Anschauung" [2)] eingeschränkt, um eine bestimmte Erkenntnis zu liefern. Nur "durch sich zeigendes Seiendes, d.h. Erscheinendes, Erscheinung wird endliche Erkenntnis offenbar gemacht", heißt es bei Heidegger [3)]. Somit ist eine absolute Erkenntnis jenseits des raum-zeitlich begrenzten Erfahrungsbereiches liegender Gegenstände, der Dinge an sich oder Intelligibilia, so z.B. Gottes, nicht möglich. Und doch versuchen wir sie zu ergründen und belegen sie mit zu einer Erkenntnis förderlichen Prädikaten, wobei es jedoch ganz unmöglich ist, auf beispielsweise die höchste Weltursache als einem verständigen Welt-

urheber analogisch zur Sinnenwelt zu schließen. Durch einen solchen verbotenen Schluß fällt die schlüssige apodiktische Gültigkeit eines physikotheologischen oder theistischen Gottesbeweises.

Nur eine Analogie, das wurde deutlich, in richtiger, d.h. für Kant: umgeformter Anwendung unter Berücksichtigung der ontologischen Unterschiedenheit von Sinnenwelt und Verstandeswelt, d.h. der Unterschiedenheit der Bedeutung des "ist" in: 'das Noumenon Gott ist ....' und 'das Phaenomenon Sinnengegenstand ist .....', nur eine solche, dem verschiedenen Sein-Sinn angepaßte Analogie ist in der theoretischen Philosophie fähig, eine positive, wenn auch problematische Lösung der Aporie in der Frage nach dem Sein Gottes oder, verallgemeinern wir die Konkretisierung 'Gott', in der Frage nach dem Sein der Dinge an sich, zu geben. Diese umgeformte Analogieanwendung ist, wir sahen es, das Analogiedenken, das Kant der Unmöglichkeit des Analogieschlusses als mögliche Begreifens- oder Vorstellungsweise des göttlichen Seins und des Seins der Noumena entgegensetzte. Das war das Ergebnis der in den vorigen Paragraphen angestellten Untersuchungen und darauf beruhte auch die Kritik am physikotheologischen Beweise. Diesem allem legten wir die Dialoge Humes mit ihrem theistischen Beweis und ihrem naturalistischen Gegenbeweis unter, was an manchen Stellen nur auf indirekte Weise geschehen konnte, da der Bezug in ihnen etwas verborgen war. In dem erwähnten Passus der Religionsvorlesung jedoch stellt Kant einen solchen Bezug offen dar:

Kant geht von der Frage aus: "Läßt sich aus der zweckmäßigen Anordnung in der Natur auf einen verständigen Urheber derselben schließen?" [4] Es ist dies die Frage, die uns schon in der Kritik der reinen Vernunft begegnete: sind wir berechtigt dazu, aus der zweckmäßigen und planvollen Anlage der Natur und der in ihr vorkommenden Schöpfungsverhältnisse (der Mensch als verständiger Schöpfer von Kunstwerken) auf einen ebenso verständigen Weltenschöpfer analogisch zu schließen? Wir kennen die dortige Antwort, die sich auch mit der hier anzutreffenden deckt. Hier setzt Kant dem Schliessen entgegen, daß wir ein absolut notwendiges Dasein mit unserer Vernunft, unserem endlichen Erkenntnisvermögen nicht einsehen können, daß uns die Vernunft aber dazu drängt, um ihre

höchste Einheit zu erstreben [5], ein solches Wesen, einen solchen verständigen Urheber regulativ, nicht konstituviv, "als eine für uns subjektiv nothwendige Hypothese anzunehmen". Es ist zwar "für unsere spekulative Vernunft ein wahres Bedürfnis, einen Gott voraussetzen zu müssen", aber sie kann es "nicht apodiktisch beweisen", denn es geht über ihr Vermögen, somit ist der Schluß, der zu dem Beweise führt, nicht möglich. [6]

Nach der Vorstellung dieser Frage fährt Kant fort: "Hume macht in seinen Dialogen" gegen die fragliche erschlossene Behauptung eines verständigen Welturhebers "einen nicht schwachen Einwurf." Kant arbeitet im Folgenden die beiden Positionen Humes heraus, deren beider Problematik zu keiner Auflösung gelangt, sondern in einer Ausweglosigkeit mündet: beide Positionen sind ihm, Hume, unbegreiflich. Wir wissen, daß Hume daraufhin eine Urteilsenthaltung statuierte. Die Unbegreiflichkeit in der These, die die Existenz des obersten Urwesens als höchste Intelligenz behauptet, liegt in der unbeantworteten Frage, woher in der angenommenen obersten Ursache, "die durch Verstand alle Ordnung in die Natur gebracht" hat, "alle diese Vortrefflichkeiten .... hergekommen" seien, wie die Vollkommenheit eines solchen ursprünglichen Schöpferwesens möglich sei. Streitet man jedoch diese These mit Hilfe einer Gegenthese ab, daß nämlich kein verständiger Weltschöpfer existiere, sondern alles ewige Kausaldetermination sei, so sei unbegreiflich, wie die deutlich sichtbare Zweckmäßigkeit, die Vollkommenheit, in die Welt geraten sei.

Die "Stärke dieses Einwurfes", erklärt Kant, "wird man eben erst recht fühlen, wenn man einsehen gelernt hat", daß es einmal auf theoretischem Boden unmöglich ist, eine absolute Einsicht in das Sein Gottes zu bekommen, in seine Notwendigkeit und in seine Beschaffenheit, daß auf der anderen Seite aber die Vernunft einen solchen letzten Punkt geradezu erfordert, um ihrem Fragen dort Einhalt zu gebieten und um die erkennbar gesetzlich-geordnete Natureinrichtung verstehen zu können. Wir müssen ein solches höchstes Verstandeswesen annehmen, so wird einerseits gefordert; wir sind aber nicht in der Lage, es nachzuweisen, diese Beschränkung ist uns andererseits auferlegt. Dies führt zu einer Antinomie, von

der Kant nicht nur fordern kann, daß "sie schlechterdings müsse aufgelöst werden können" [7], sondern von der er auch sagen kann, daß er den Schlüssel dazu geliefert [8] und sie aufgelöst hat. Er habe, so äußert er, ihren "transzendentalen Schein" aufgedeckt und seine "Nichtigkeit" durch die Kritik deutlich erkannt [9] Zu Humes Einwurf kann Kant darum von seiner erreichten Position aus kritisch äußern: was diesen betreffe, so trage er einmal einen "großen Schein" (eben einen solchen, der den antinomischen Widerstreit entfacht), zum anderen sei der Einwurf auch irrig. Daß er irrig ist, versucht Kant nun an einer Betrachtung von Humes naturalistischer Gegenthese nachzuweisen, nachdem er beide Behauptungen antinomisch einander gegenüberstellt:

These:	Gegenthese:
"Die erste ist diese: Ein höchstes vollkommenstes Wesen ist durch Verstand der Urheber der Welt."	"Die zweite ist: Eine blindwirkende ewige Natur ist die Ursache aller Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt."

Das heißt, Zweckmäßigkeit und Ordnung und Gesetzmäßigkeit stammen entweder von einem höchstintelligenten Urwesen außerhalb der Natur, oder die Natur besitzt kein solches extramundanes Urwesen und bringt somit in ihrem mechanischen Lauf aus sich selbst heraus für sich Zweckmäßigkeit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit hervor.

Kant unterzieht die zweite, die Gegenthese, einer kritischen Betrachtung.

Können Zweckmäßigkeit, Schönheit und Harmonie aus einem unverständigen, passiven und rein automatisch sich vollziehenden Lauf des Entstehens hervorgegangen sein? Können sie aus einer natura bruta entstanden sein? Einer Natur, die gleich einem blinden Mechanismus in stetem, in unveränderlichem ,immer in denselben Bahnen sich bewegendem Laufe sich fortentwickelt, die jedoch keine Eigenmächtigkeiten besitzt, sich selbst Befehle zu geben, ihrem Laufe Richtung und Aufgabe zu ändern, so daß sie auf ein verständig handelndes Wesen, das anordnet, angewiesen ist. Zweckmäßigkeit kann sich ein solcher Naturlauf nicht selbst geben, sie muß von einem Verstande gesetzt sein. Und da wir nun überall in der Natur uns mit ihrer

Zweckmäßigkeit konfrontiert sehen, müssen wir für sie ein zwecksetzendes Bewußtsein annehmen. Denn Zweckmäßigkeit fordert zur Erreichung eines Zieles eine von einem intelligenten Wesen wohlüberlegte und der Zweckerreichung adaequate Handlung. Ohne eine solche intelligente Zweckursache, die wir eine Finalursache (causa finalis) nennen, gäbe es kein teleologisches Prinzip in der Welt. Denn die Natur verschiedener Dinge könnte nicht von selbst, meint Kant, "durch so vielerlei sich vereinigende Mittel zu bestimmenden Endursachen zusammenstimmen." [10)]

Ebendasselbe äußert Kant auch in der auf Hume sich beziehenden Metaphysikreflexion 6136 [11)]. Teleologie ist, so merkt Kant in Baumgartens Metaphysik an, das Prinzip der zweckmäßigen Anordnung aller Geschehnisabläufe in der Natur. Es ist "das oberste Naturprinzipium der Naturwissenschaft". Durch dieses Prinzip erst wird nun ein System, eine Ordnung, eine Gesetzlichkeit ermöglicht, in der alle Dinge miteinander und untereinander planvoll verknüpft sind, in wechselseitigem Zusammenhang stehen und harmonisch zusammenstimmen. Ein solches teleologisches Prinzip fordert, daß gemäß der in ihm vorgenommenen Zwecksetzung und einer darin erkennbaren intelligenten Zweckursache alles Handeln, alles Geschehen von dieser wirkenden Ursache beeinflußt und geleitet wird; daß alles von dieser Ursache einem gesetzten Zweck zufolge durchgängig angeordnet und bestimmt ist. Auch hier, in unserer Reflexion, betont Kant - in Übereinstimmung mit der oben zitierten parallelen Äußerung in der Kritik der reinen Vernunft und der Religionsvorlesung -, daß aus dem Bedürfnis eines Systemzusammenhanges aller Dinge "die Hypothesis einer vernünftigen Ursache" entspringe, "denn es lassen sich", fährt er fort, "die Dinge in der Natur außer einander nicht von selbst zweckmäßig aufeinander wirkend vorstellen. Hume." - Mit der Namensetzung des Engländers verweist er auf dessen Dialogproblematik. Dieser Dialogbezug wird auch äußerlich vollkommen eindeutig durch das Beispiel der "Anatomie" gestützt, das Kant erwähnt ("Anatomie, alle Dinge, die in einem System zusammenhängen") und das sich im zwölften Kapitel der Dialoge Humes auffinden läßt; und ebenso wird der Bezug gestützt durch die oben zitierte parallele thematische Äußerung in

der Dialogkritik der Religionsvorlesung.

In dem Vorlesungseinschub führt Kant seine Kritik an Humes Dialogen weiter aus und hält dafür, daß eine blindwirkende allvermögende Natur, eine natura bruta oder "eine blinde ungeleitete Kraft", wie Hume im achten Kapitel der Dialoge sie nennt [12], unmöglich die Ursache von solcher Zweckmäßigkeit sein könne. Denn - und wieder nimmt er eine Passage aus der Kritik des physikotheologischen Beweises seines Hauptwerkes (A 622/B 650) auf (siehe Anmerkung 10) - "in der Natur finden wir allerwärts eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, von Regelmäßigkeit im Entstehen und Vergehen", was alles ohne verständige Ursache unmöglich sein könne. "Zweckmäßigkeit in den Wirkungen setzt .... allemal Verstand in der Ursache", setzt ein Handeln nach Zwecken, eine causa finalis, eine absolute Spontaneität voraus.

Allerdings spricht Hume von der Möglichkeit bloßer Fruchtbarkeit, von Zeugung [13], die ebenfalls harmonische Wirkungen zeitigt, so z.B. bei der Geschlechterfortpflanzung, was Kant als zugestanden erklärt. Doch daß das Universum auf eine ebensolche Weise entstanden sein soll, das sei wohl, meint Kant, eine Spitzfindigkeit in der Gegenbeweisführung, eine "Sophisterei", was im übrigen Hume selbst zugibt, wenn er von seiner zeitweiligen "skeptischen und metaphysischen Begriffsspalterei, um (den Gegner) um die Erreichung (seiner) Absicht zu täuschen", spricht. [14]

Hier fragt nun Kant, ob man sich einen solchen Verstand, wie er in dieser höchsten Ursache vorkommt, verteilt auf alle Substanzen in der Welt vorstellen könne, einen Verstand, der doch nur omnisufficiens, allesbewirkend sein kann, wenn er in seiner reinen und unangetasteten Weise freischöpferisch wirken kann. Sollten denn die Dinge in der Natur Verstand haben, um andere Dinge wirklich zu machen, auf andere einzuwirken und etwas anderes hervorzubringen? Denken wir hier an den parallelen Gedankengang und die Beispiele des Theisten bei Hume: Steine, Mörtel und Holz bilden sich ohne einen planenden Verstand in Gestalt eines Baumeisters nie von selbst zu einem Hause, und verschiedene Metallteile nie von selbst zu einer Uhr.

Ein Verstand, der zur Zielstrebigkeit ausgerichtet ist, läßt sich in der Tat nicht den Gegenständen in der Natur zuteilen, wovon der Mensch als ein gewisses Zwitterwesen, das sowohl zur Natur gehört als auch an der intelligiblen Verstandeswelt Gottes partizipiert, ausgenommen werden muß. Es muß ein höchstverständiges Wesen außerhalb der Welt, des Inbegriffs aller Substanzen, einen Verstand überhaupt, einen Urgrund alles verständigen Wesens, aller Determination in der Welt, geben. Es muß ein 'Verstand überhaupt' sein, und kein Denken, kein diskursiver Verstand, wie er uns anhaftet, der durch seine Abhängigkeit von der Anschauung bedingt ist. Da für uns Erkennen ein denkendes Anschauen ist [15], Erkenntnis für uns also nur möglich ist, wenn der Verstand durch irgend ein erscheinendes Etwas dazu angeregt wird, unser Denken also von der Anschauung abhängig ist, so kann Gottes Verstandesfähigkeit nicht analog zu unserem endlichen Verstand objektiv bestimmt werden. Die göttliche Verstandesfähigkeit muß "soviel wie Verständigkeit überhaupt" [16] sein. Sie muß spontan und ursprünglich sein, die höchste Wirkkraft haben, allgenugsam als Ursache für alle Wirkungen, sowohl im Handeln als auch im Denken, sein, kurz: eine Wirkursache nach höchster Intelligenz und freiem Willen sein, eine prima causa als causa omnisufficiens.

Das höchste verständige Wesen wird also, wie Kant in der die Dialoge Humes berücksichtigenden Reflexion 6034 ausführt [17], für ein "ens originarium als dynamisch realissimum (omnisufficiens als Grund) angenommen ...., d.i. daß es nicht alle Realität als Determination in sich enthalte, wozu es der hinreichende Grund ist." Die Dialoge Humes, ihren zweiten und dritten Abschnitt wohl hauptsächlich, zieht Kant zum Beispiel heran und sagt: Das ens originarium ist "nicht eben Verstand, obzwar der Urgrund aller verständigen Wesen. Hume." - Wir entsinnen uns, daß der Theist in den Dialogen die Ansicht vertrat, daß mittels eines Analogieschlusses der göttliche Verstand als ein dem Menschen ähnlicher Verstand angesehen werden müsse. Demgegenüber hatte der Gegner Philo seiner Ablehnung einer möglichen Bestimmung der höchsten Ursache gemäß eine "weise Zurückhaltung" des Urteils gepriesen, weil der Gegenstand, der bestimmt werden soll, "einzigartig, individuell, ohne Parallele oder spezifische Ähnlich-

keit" sei und "weil er außerhalb des Bereichs seiner Fähigkeiten" liege. [18] Er hatte ebenso wie der dritte Gesprächsteilnehmer, der Deist Demea, behauptet, daß die göttliche Intelligenz nicht als dem menschlichen endlichen Verstand ähnlich absolut bestimmt werden könne. Letzterer empfahl, für Gott den Begriff Verstand beizubehalten, jedoch mit der Anmerkung, daß sein Sinn in diesem Falle völlig unfaßbar und unser Verstandesvermögen zu begrenzt sei, einen deutlichen Begriff davon abgeben zu können. Doch unmöglich war für Hume der Weg von der Ablehnung der analogisch erschlossenen objektiven Bestimmung der causa prima nach menschlichem endlichen Verstand ("nicht eben Verstand") zu der Annahme einer causa noumenon, deren Bestimmung wir nur subjektiv analogisch unter Abstreichung aller sinnlicher Bedingungen, die die Endlichkeit des menschlichen Verstandes ausmachen, als absolute Spontaneität denken können ("obzwar der Urgrund aller verständigen Wesen"). Letztere Annahme war für Hume unmöglich, weil seinem System die ontologische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich fehlte, wohingegen Kant sie in seinem philosophischen System ermöglichen konnte.

Ein solcher reiner, ursprünglicher Verstand als Ursache aller Ordnung, aller Gesetzlichkeit und Zweckmäßigkeit in der Welt kann nun nicht den einzelnen Weltteilen zugeordnet werden, damit sie von sich selbst aus aufeinander zweckmäßig einwirken können. Darum fährt Kant in der Religionsvorlesung bei der Kritik der humeschen Gegenthese der Dialoge fort mit den Worten: "Es ist also doch wohl gewiß begreiflicher anzunehmen, daß ein höchster Verstand und Wille alle die zweckmäßigen Anordnungen in der Welt entworfen und ausgeführt hat, als anzunehmen, daß eine fruchtbare Ursache o h n e Verstand solches alles, vermöge der Notwendigkeit ihrer Natur, habe erzeugen müssen." Es ist begreiflicher, denn ohne Verstand ist die Natur nichts anderes als ein blinder, absichtsloser Automatismus, ohne Zweck- und Zielsetzung. Diese natura-bruta-These, die Humes Philo in dem Problem der Gotteserkenntnis vertritt, ist, um mit R. Richter zu sprechen, lediglich ein "passiver, naturalistischer Mechanismus", ohne jeden Intellekt [19]. Eine solche "Hervor-

bringung der Natur a l l e i n ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, blos mechanisches (nach dem Gesetze der Causalität in der Zeit sich nothwendig folgendes) Hervorbringen, ohne Vorsehung, Entwurf, freye Wahl und Absicht", erklärt Jacobi. "Der Geist a l l e i n , nicht die Natur, erfindet und bringt mit Absicht hervor", [20] und göttlicher Geist und göttlicher Wille in ihrer Spontaneität, nicht Natur, schaffen die Dinge, die Substanzen der Welt in ihrem ursprünglichen Sein, ihrem An-sich-Sein. Die Weltteile, die einzelnen wahren Substanzen, die als Raum-Zeit-Formen der Dinge an sich, als ihre Erscheinungen uns entgegentreten, die gleichzeitig - nur in anderer Seinsstruktur - mit diesen Erscheinungen mitgegeben, für uns jedoch unerkennbar sind, die sind, "was ihren ersten Ursprung anbetrifft, nicht anders, als von einem Wesen durch Freiheit und Verstand .... hervorgebracht." Der Naturmechanismus dagegen erzeugt "nur die Formen der Dinge." - Soweit Kants Kritik in der Religionsvorlesung an der naturalistischen Gegenthese Philos, einer These, die in der Tat unbegreiflich ist, zum mindesten weniger begreiflich als die Annahme einer höchsten Intelligenz, die durch ihren Willen die ganze Schöpfung gewirkt hat und die Möglichkeit zu einer zweckmäßigen Ordnung in der Natur hat entstehen lassen.

Dieser Annahme zufolge muß alle Ordnung in der Welt ihren Ursprung in einer außerhalb der Welt sich vorfindenden Schöpferursache haben, was wir als Ergebnis der kantischen Kritik an der natura-bruta-These Humes entnehmen können. Der Naturmechanismus wäre jedoch selbst absichtslos und zufällig, stammte er nicht von einem notwendigen Schöpfer ab. In diesem Sinne, bezogen auf Humes Dialoge, durchdenkt Kant das Problem - in enger Parallele zu der Religionsvorlesung - auch in der Reflexion 6045 [21]: "Die Notwendigkeit eines von der Welt unterschiedenen Urhebers", heißt es dort, "wird aus der Zufälligkeit der Ordnung geschlossen, nicht des Daseins. Humes Zweifel, daß die göttliche Vollkommenheit ebenso zufällig sei." Dieser Zweifel jedoch ist, wie wir erkennen konnten, zu beseitigen, ziehen wir die kantische Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena heran und schreiben der causa noumenon, also der jenseits der Erfahrung liegenden Ursache für die

Welt, völlige Originalität zu, bestimmen sie nach absoluter Spontaneität, ursprünglichem höchsten Verstand und freiem Willen, die wir in ihrer Endlichkeit aus dem Sein der Erscheinungswelt, dem wir als Menschen angehören, in das Sein der Verstandeswelt, der rein allein Gott angehört, analogisch transponieren. Damit fällt die Frage, woher die Vollkommenheiten in Gott kämen, in sich zusammen und damit auch der hervorgehobene humesche Zweifel.

Wie aber diese Bestimmungen nun - nicht in ihrem "Analogiecharakter" vorstellbar, sondern: - objektiv wirklich sind, das zu erkennen überschreitet das Vermögen unseres Verstandes. Wir wissen, daß sie logisch möglich, d.h. widerspruchsfrei möglich sind, - mehr kann ich, sagt Kant, "wegen der Schranken meiner Vernunft nicht einsehen, aber deshalb auch nicht läugnen." Die teleologische Bestimmung und Anordnung der Natur läßt uns daher als eine subjektiv notwendige Hypothese die Existenz einer nach teleologischen Prinzipien aus sich selbst heraus handelnden Finalursache als Welturheber oder Weltschöpfer annehmen. Unter vorsichtiger Anwendung der Analogie zwischen Verstandes- und Sinnenwelt und unter Einschluß des Weges der unendlichen Erhöhung per eminentiam dürfen wir dann sagen: das ens originarium ist summa intelligentia. [22)]
Sehr deutlich drückt das G. Martin in seinem Kantbuch mit den Worten aus: "Wir können den Verstand, den Willen und das Sein Gottes in ihrer reinen Spontaneität nur denken, aber nicht erkennen, und wir können den Verstand, den Willen und das Sein Gottes nur auf dem Wege der Analogie vorstellen." [23)]

Proklamiert Kant die subjektive Notwendigkeit der Annahme dieser Existenz eines höchsten Wesens, so müssen wir hier noch anfügen, daß auch Hume die Gefahr des seiner Anschauung entsprechenden naturalistischen Arguments, der Mechanismus-These, erkannte und sich zur Annahme eines solchen Wesens gedrängt fühlte. Diese Anschauung nämlich, die der teleologischen Betrachtung entgegengesetzt wird, gefährdet die Religion und ist Wegbereiter zu einem Atheismus. In unseren obigen Betrachtungen wiesen wir schon mehrmals auf die Sonderstellung des zwölften Kapitels der Schrift Humes hin, die - wie wir sagten - eine Confessio des Naturalisten darstellt. Hier will er der drohenden Gefahr des Atheismus und der

Religionsgefährdung begegnen; darum hält er nicht streng an seiner naturalistischen Position fest, sondern geht über "zu einem zwar vorsichtigen, aber doch entschiedenen Vermutungssystem" [24] über die höchste Zweckursache der Welt als Weltschöpfer.

Das Ergebnis dieser Einleitung in die Physikotheologie der Religionsvorlesung ist die durch eine vernichtende Kritik erreichte Unmöglichkeit der naturalistischen Gegenthese Humes: "eine blindwirkende ewige Natur ist die Ursache aller Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt". Als widerspruchsfrei möglich dagegen wird die erste, die theistische These herausgestellt: "ein höchstes vollkommenstes Wesen ist durch Verstand der Urheber der Welt." Gott als Noumenon, als Intelligibeles, ist durch Analogiedenken teleologisch nach Verstand, Willen und Freiheit bestimmt. Einer derartigen teleologischen Bestimmung gemäß muß die theistische Annahme eines verständigen Urhebers im Recht bleiben, auch wenn der analogieschlüssige theistische Beweis selbst verfehlt ist.

§ 11 Kants Analogiebegriff als Möglichkeit einer Auflösung der humeschen Dialogaporie

Im vorigen Paragraphen versuchten wir herauszustellen, daß Kant gleichzeitig mit der ablehnenden Kritik an der natura-bruta-These der Dialoge Humes die Notwendigkeit der Annahme einer verständigen Weltursache, eines Welturhebers begründete. Die Gegenthese fiel in sich zusammen, so konnten wir sehen, legten wir der in den Dialogen anzutreffenden Antinomie die von Kant vorgetragene ontologische Differenz zwischen dem Sein der Raum-Zeitwelt, d.h. Sinnenwelt und dem Sein der Verstandeswelt unter. Bei Hume blieb jedoch bis zum Ende die Antinomie bestehen, da sich These und Gegenthese zwar auf verschiedene Gegenstände, aber auf Gegenstände einer und derselben Seinsweise bezogen, die also nicht spezifisch von einander unterschieden waren. Aus der Unentschlossenheit bezüglich einer Bewertung beider Behauptungen, der Thesis und Antithesis, d.h. aus dem Fehlen einer besonderen Bevorzugung

einer der beiden sich widerstreitenden Thesen und schließlich daraus resultierend: aus der Gleichgültigkeit diesem Fragenkreis gegenüber, was sich in der Verlegenheitslösung einer Urteilsenthaltung zeigte, geriet Hume in einen Indifferentismus metaphysischen Fragen gegenüber.

Betrachten wir noch einmal kurz die Dialoge, so können wir sagen, daß sich Humes Antithetik in der Beantwortung der Frage nach dem Wesen Gottes zeigte: wie ist Gott beschaffen, d.h. wie ist seine Kausalität beschaffen? Wollen wir die metaphysische Problematik noch stärker herausstellen, dürfen wir wohl sagen: die Antithetik entsprang der metaphysischen Reflexion über die Behauptung: 'Gott ist die Ursache der Welt.' Jetzt nämlich setzte Hume weitere Nachforschung ein, die wir unter die Frage stellen können, (die zwar Hume so selbst nicht stellt, die aber implizit in der Dialogdiskussion verwoben ist): in welchem Sinne kann Gott die Ursache der Welt genannt werden? D.h.: auf welche Weise kann man welche Eigenschaften dem Urwesen zuschreiben, um von ihm als höchste Weltursache sprechen zu dürfen? Eine solche Nachforschung gipfelt in der ontologischen Frage: wie können wir uns das Sein der höchsten Weltursache, die doch existiert als prima causa und die wir mit dem Namen Gott belegen, vorstellen? Hume läßt hier, wie wir wissen, zwei sich widerstreitende Antworten aufkommen. Die erste Antwort des Theisten liefert gleichzeitig die Kritikmomente für die zweite Antwort, die des Naturalisten, die dieser wiederum als Ausgangspunkt für seine Behauptungen nimmt. Beide Antworten in der Form von zwei antinomischen Thesen sind nun so stark, daß Hume sich im Felde reiner theoretischer Spekulation für keine der beiden entscheiden kann, daß er keine bevorzugt und demzufolge in einer Aporie und einer Indifferenz stecken bleibt. R. Metz faßt das in seinem Humebuch sehr schön in die Worte: "Die Alternative, die sich hieraus für Hume ergibt, ist die zwischen Naturalismus und Theismus, und zwar o h n e die Möglichkeit einer Entscheidung nach der einen oder anderen Seite." [1] Wir können dem noch ergänzend hinzufügen: auch ohne die Entscheidung für beide Seiten, d.h. eine Entscheidung nach der einen sowohl als auch nach der anderen Seite, so ungefähr, wie wir es in der Auflösung der dynamischen Antinomien

bei Kant antreffen. Humes Thesen fallen somit in einen Zustand der Aporie und der Gleichgültigkeit, des Indifferentismus metaphysischen Fragen gegenüber.

Einen solchen Indifferentismus kritisiert Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, als "Mutter des Chaos und der Nacht", prädiziert ihn aber auch gleichzeitig als "Ursprung, wenigstens (als) das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung", [2] d.h. als Ursprung oder Vorspiel einer Kritik der Vernunft, und zwar der reinen spekulativen Vernunft. Denkt Kant hier in der sowohl negativen als auch positiven Kritik am Indifferentismus an David Hume? Er erwähnt Hume an dieser Stelle nicht, weder ihn noch ein Werk von ihm, und dennoch möchten wir es glauben. Äußert Kant doch - und das bezieht sich auf das Positive in der Kritik - ausdrücklich in der Kritik der praktischen Vernunft, daß man von David Hume sagen könne, "daß er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben notwendig machten, eigentlich anfing." [3] Jedoch nicht nur diese allgemein gehaltene Erklärung gibt uns Anlaß zu unserer Vermutung, vielmehr verleiten uns dazu die weiteren Äußerungen Kants in der ersten Kritikvorrede über den Indifferentismus, über die Gleichgültigkeit. Es sind Äußerungen, die eine enge Parallele mit dem Kapitel der transzendentalen Methodenlehre aufweisen, das wir oben [4] auf die Dialoge Humes hin als Apologie dieser Schrift zu interpretieren versuchten: "Es ist nämlich umsonst, G l e i c h g ü l t i g k e i t in Ansehung solcher (metaphysischen) Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur n i c h t g l e i c h g ü l t i g sein kann", heißt es in A X der Vorrede, denn "der Begriff des unbedingt notwendigen Wesens ist", wie Kant an anderer Stelle äußert, [5] "der unvermeidlichste und doch unerreichbarste Begriff der menschlichen spekulativen Vernunft". - Die Indifferenz, diese Urteilsenthaltung und Gleichgültigkeit ist hier umsonst, kritisiert Kant, was sich mit den Worten eines Kapitels der Methodenlehre deckt, welchem wir die Dialoge Humes als Beziehungspunkt unterlegten: "Allein es bei diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen, und es darauf auszusetzen, die Überzeugung und das Ge-

ständnis seiner Unwissenheit ..... als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag und kann keineswegs dazu tauglich sein, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen." [6] - Diese Indifferentisten jedoch sind nur "vorgebliche Indifferentisten", klärt Kant den Leser in der Vorrede auf, so sehr sie auch "in einem populären Tone" [7] sprechen, denn sie fallen, "wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben." [8] Gemeint ist damit, daß diese Indifferentisten trotz aller sophistischen Einwände gegen metaphysische Untersuchungen die Annahme eines Wesens, das als unvermeidlicher Begriff überall gedacht wird und das solche Nachforschungen erfordert, nicht dogmatisch ablehnen können. Sie können der Annahme zwar skeptisch gegenüberstehen, doch in Ermangelung der dazu notwendigen Mittel die Behauptung der Existenz eines solchen, den Geist aus Erkenntnisabsicht zu äußerster Anstrengung anregenden Gegenstandes nicht widerlegen, sie können die Annahme dieses Wesens zwar untergraben (vgl. A 745/B 773), mehr jedoch nicht erreichen. So verfallen die Indifferentisten immer wieder auf die metaphysische Annahme eines solchen Gegenstandes, der jenseits der Erfahrung liegt. Auch der Theist Kleanth hält in Humes Dialogen dem Kritiker der theistischen Behauptung vor: eure Unterstellungen "machen mir Vergnügen, wenn ich sehe, daß Ihr, auch wenn Ihr Eurer Einbildung die Zügel schießen laßt, die Annahme (metaphysische Behauptung) von Absicht im Universum d e n n o c h n i c h t l o s w e r d e t , sondern bei jeder Wendung darauf zurückzukommen genötigt seid. Auf diesem Zugeständnisse beharre ich fest." [9]

Eine solche Gleichgültigkeit verdient jedoch Beachtung, obwohl sie nur vorgeblich ist, erklärt Kant in A XI, denn sie ist nicht etwa das Ergebnis einer leichtsinnigen, leichtfertigen Handhabung des Geistes, auch ist das Ergebnis kein Zeichen von Gewissenlosigkeit im Urteilen. Eine solche Gleichgültigkeit ist vielmehr die Wirkung" der gereiften Urteilskraft des Zeitalters" der Aufklärung, denn "Gleichgültigkeit und Zweifel" sind ebenso wie "strenge Kritik .... Beweise einer gründlichen Denkungsart." Aus diesem

Grunde ist die Gleichgültigkeit metaphysischen Untersuchungen gegenüber gleichzeitig "eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen" [10]. - An dieser Stelle nun scheint uns die Verbindung mit Humes Dialogen kaum noch in Zweifel zu stehen, ziehen wir noch einmal zur Unterstützung eine Passage aus der Methodenlehre heran: Hier in A XI erklärt Kant, das Ziel oder der Zweck des Indifferentismus gegenüber metaphysischen Behauptungen sei, eine Selbsterkenntnis der Vernunft anzustreben, und dort in A 745/B 773 findet sich die parallele Äußerung dazu, die sich direkt auf Hume bezieht. An dieser Stelle erklärt Kant, daß die Antwort des David Hume auf die Frage, warum er die metaphysische Behauptung und die Möglichkeit einer Erkenntnis des höchsten Wesens zu untergraben versuche, sein würde: "nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkenntnis weiter zu bringen." - Eine deutliche Parallele zu der Behauptung der Vorrede haben wir hier vor uns, in der es hieß, der Indifferentismus sei eine Aufforderung an die Vernunft, er habe also zur Absicht, die Selbsterkenntnis der Vernunft aufs neue zu übernehmen und sie weiter zu bringen.

Dazu bedürfe es nun, so lautet es in der Vorrede A XI-XII weiter, eines "Gerichtshofes", Ein solcher müsse eingesetzt werden, um der Vernunft in ihrem Streite die gerechten Ansprüche zu sichern, "dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen" abzufertigen, d.h. abzuweisen. "Dieser (Gerichtshof) ist (nun) kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst." - Ähnlich kehrt dieser Gedankengang wieder im Verfolg der parallelen Stelle aus der Methodenlehre, in der die Kritik als Lösungsmittel des Vernunftstreits bestimmt wird, d.h. als Entscheidungsinstanz, die der Gleichgültigkeit, der Indifferenz ein Ende bereiten soll und kann. "Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben (d.i. der reinen Vernunft) ansehen." [11] Dieser Weg der Kritik ist nun der einzige, der neben dem Dogmatismus einerseits und dem Skeptizismus und Indifferentismus andererseits übrig geblieben ist, und er allein hat den Vernunftstreit zu lösen vermocht, erklärt Kant nicht ohne Stolz: "Ich .... schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben,

die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweit hatten." [12]

Auch Humes Dialoge fallen unter diese Irrungen, die Kant lösen konnte und lösen mußte durch sein kritisches System. [13] Und gerade diese Schrift mag Kant an der eben zitierten Stelle der Vorrede auch vor Augen gehabt haben, denn er sagt in A XII voller Polemik: "Ich bin ihren (der Vernunft) Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte." Wir wissen aber, daß dies der Standpunkt Humes war.

Die eingeschobene Betrachtung der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft sollte deutlich machen, daß Kant sich und in welchem Maße er sich an Humes Indifferentismus gestoßen haben mag. Ferner sollte sie zeigen, daß Kant nachdrücklich darauf hinweist, daß ein solcher metaphysischer Gegenstand zu einer Herauslösung aus der Gleichgültigkeit drängt und eine Auflösung der Antithetik verlangt. Als drittes sollte die Betrachtung daran erinnern, daß Kant sich dessen selbst sehr wohl bewußt war, daß er alle diese Mängel abgestellt habe, weil er nicht wie Hume dem Problem ausgewichen war durch die Erklärung einer geistigen Unvermögenheit, die als Folge eine Urteilsenthaltung nach sich zog. Entweder, so betont Kant in A XIII, habe er die metaphysischen Aufgaben aufgelöst oder zu deren Auflösung wenigstens den Schlüssel dargeboten.

Die Notwendigkeit und Möglichkeit der Auflösung der humeschen Aporie (oder Indifferenz) aufzuzeigen und nachzuweisen, die in dem versuchten theistischen Gottesbeweis die Themen der beiden dynamischen Antinomien Kants innigst verwoben beinhaltet, darauf kommt es Kant an. Und das, so möchten wir glauben, aus einem zwiefachen Interesse.

Einmal nämlich ist es, konkretisiert in der Frage nach dem Noumenon Gott, der Glaubenshintergrund, der eine Auflösung, und zwar eine positive, verlangt. Den christlichen Schöpferglauben für die Auflösung der vierten und das teleologisch-theologische Thema des Schöpfungszwecks und der göttlichen Vorsehung für die Auflösung der dritten Antinomie hebt jüngst noch Fr. Delekat als richtungs-

gebenden Hintergrund hervor. Daß "in allen metaphysischen Bestimmungen des Weltbegriffs .... Glaubensinteressen mit im Spiele sind", wie Delekat behauptet [14], besteht wohl sicherlich zurecht. Wir möchten dieses Interesse als das philosophisch-weltanschauliche bezeichnen.

Zum anderen aber, verallgemeinert, d.h. abgehoben von der Konkretisierung Gott, ist für Kant ebenso stark das philosophisch-systematische Interesse: daß nämlich die ontologische Grundunterscheidung in ein Sein der Phaenomena und ein Sein der Noumena, die als Systemvoraussetzung der kantischen Philosophie ihre fundamentale Bedeutung hat, eine Auflösung dieser Indifferenz oder Gleichgültigkeit zu erreichen in der Lage sein muß, um die Metaphysik zu retten. Denn wir glauben mit W. Ritzel [15], daß noch "1781 um der Metaphysik willen .... Kritik erforderlich" war. "Nach der Vorrede von 1781", so erklärt er, "ist es das Interesse an der Metaphysik, was dem kritischen Anliegen erst Dringlichkeit verleiht." Die Notwendigkeit metaphysischer Nachforschungen liegt in der Aufgabe an die Vernunft, Gegenstände im Erfahrungsjenseitigen, eben jene reinen übersinnlichen Dinge, zu erklären; der Vernunft ist die Auflage gemacht, metaphysische Entitäten begreiflich zu machen, in gewissem Sinne ihre Erkenntnis zu liefern. Eine humesche Gleichgültigkeit dabei in Form einer aporetisch bedingten Urteilsenthaltung metaphysischen Fragen gegenüber muß Kant zurückweisen, um der Metaphysik die Geltung nicht zu nehmen, sie, mit anderen Worten, zu retten. Diesen Sinn der Kritik betont auch W. Ritzel und erklärt, daß "beide Einleitungen der Kritik der reinen Vernunft gleichlautend ausführen, 'wir hielten die metaphysischen Nachforschungen der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher, und ihrer Endabsicht für viel erhabener ..., als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann' (A 3/B 6-7)". Es ist das einer Gleichgültigkeit, Indifferenz, entgegengesetzte "faktische Interesse an metaphysischen Nachforschungen, das faktisch die Kritik veranlaßt." In der Vorrede von 1781 "erscheint also das kritische Vorhaben - das besondere Geschäft des Zeitalters - der Begründung und Rechtfertigung noch bedürftig", sagt Ritzel, und diese Begründung und

Rechtfertigung der Kritik findet sich in dem Ziel, die alte Metaphysik, die ehemalige "Königin aller Wissenschaft" [16], zu retten. Denn die Segel zu streichen und in den Indifferentismus in Form einer Überzeugung der Unwissenheit und der Urteilsenthaltung als "Ruhestand für die Vernunft" zu verfallen, ist für Kant ein "ganz vergeblicher Anschlag" [17], vielmehr soll der Indifferentismus zu weiterer Nachforschung anregen.

In unmittelbarem Verfolg der Kritik an den Dialogen Humes in den Prolegomena betont Kant diese Forderung eines weiteren Nachforschens: "Es ist wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten." [18] Hatte Hume im vierten Kapitel seiner Dialoge geäußert: "Wenn Ihr einen Schritt über das Weltsystem hinausgeht, so erregt Ihr bloß einen Trieb zur Nachforschung, dem zu genügen stets unmöglich ist" [19], so erklärt Kant dazu im Sinne der eben zitierten Prolegomenastelle in der Kritik der reinen Vernunft: "Uns (nötigt) der erste Schritt, den wir ausser der Sinnenwelt tun, unsere neuen Kenntnisse von der Untersuchung des schlechthinnotwendigen Wesens anzufangen." [20] Denn wir müssen dem Vernunftgrundsatz zufolge im regressiven Aufsteigen in der Bedingungsreihe das Unbedingte zu erreichen suchen, das die absolute Totalität aller Bedingungen - für das Dasein einer Erscheinung und für ihre Entstehung - enthält. "Das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte, Dasein der Erscheinungen fordert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen unterschiedenem, mithin einem intelligiblen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre."

Wie das aber vor sich gehen soll, damit man von solchen unerkennbaren, intelligiblen Gegenständen reden darf, ist eine Schwierigkeit. Kant äußert sich thematisch dazu in einer sehr späten Reflexion zur Metaphysik aus der Zeit um 1790-95.[21]

Unter der Überschrift "Zur Kritik der reinen Vernunft" führt er "zwei Schwierigkeiten" auf, die "in ihr bestehen". Von diesen lautet die an zweiter Stelle aufgeführte: die Schwierigkeit ist, "daß

gezeigt werde, es widerspreche sich nicht: wie wir vom Intelligiblen, z.B. Gott, durch Kategorien reden können, unerachtet diese nur für Phaenomena gelten, um E r k e n n t n i s a b z u g e b e n , also von einem Wesen, das gar nicht als Phaenomenon vorgestellt werden kann." Daß wir ein solches intelligibles Wesen annehmen müssen, das erfordert das Vernunftprinzip, das uns vorschreibt, zum Höchsten und damit Unbedingten aufzusteigen, um der Vernunft Vollendung und Befriedigung in diesem Begriffe, der allein eine Totalität, einen Inbegriff der Bedingungen möglich macht, zu verschaffen. "Wir sollen uns .... ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken" [22]. Aber w i e sollen wir es uns denken, w i e und d u r c h w e l c h e B e g r i f f e dürfen wir von ihm reden? Das ist die Schwierigkeit, welche es aufzulösen gilt.

Die Antwort auf diese ontologische Schwierigkeit gibt Kant in der Kritik der reinen Vernunft selbst in der Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft. Dort erklärt er: es "bleibt uns n i c h t s a n d e r e s (!) übrig als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligiblen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntnis haben, doch irgend einigen Begriff zu machen." [23] Mit Hilfe einer solchen Analogie können wir "ohne allen Zweifel", so bestimmt Kant anderen Orts, "einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen." [24] Wir setzen dabei ein Etwas voraus, das uns als transzendentaler Gegenstand in seinem An-sich-Sein gänzlich unbekannt bleibt, aber "in Beziehung auf die systematische und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues" "nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff)" gedacht wird. Und in den Prolegomena wird die Lösung dieser ontologischen Schwierigkeit mit den Worten vorgetragen: "Wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, a l s o b sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei .... Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie," [25] und zwar der Analogie als einem Analogiedenken im Gegensatz zu einem für dieses Vorhaben untauglichen Analogieschluß, wie wir im ersten Kapitel dieses zweiten Teiles zeigen konnten. Das heißt: wir übertragen auf dem Wege der Analogie Gegenstandsbestimmungs-

stücke, die in der Sinnenwelt einen konkreten Begriff von dem zu bestimmenden Gegenstande abgeben, auf einen Gegenstand außerhalb der Sinnenwelt, auf das zu erkennende noumenale Wesen. Das Ergebnis dieser Analogiesetzung ist bei weitem keine absolute Erkenntnis und ist nicht in der Lage, den objektiven Realitätscharakter des noumenalen Objekts zu erweisen; im eigentlichen Sinne bleibt der an sich bestehende Gegenstand problematisch und kann in der theoretischen Philosophie nicht vollkommen geklärt werden. Die so gewonnene Auflösung ist aber eine für uns hinlängliche und uns befriedigende, denn wir haben mit ihr erreicht. aus der proklamierten Unwissenheit und der einzig möglichen Begegnung solchen Fragen in Form einer Urteilsenthaltung (= Gleichgültigkeit oder Indifferenz ihnen gegenüber) herauszukommen. Wir haben eine gewisse Vorstellung von dem Noumenon bekommen: wir können uns den Gegenstand im Verhältnis zur Sinnenwelt unter den dort bedeutungsvollen Bestimmungsstücken als etwas vorstellen. Den intelligiblen Gegenstand Gott kann man also per analogiam zur Sinnenwelt als verständige Weltursache denken und ihm per analogiam in der Sinnenwelt gültige Bestimmungsstücke (Ursache, Verstand, Wille, Schöpfertum) zuschreiben. Sein eigentliches Wesen, sein An-sich-Sein jedoch bleibt im Dunkeln, es entzieht sich einer bestimmten Einsicht, einem Nachweis seiner objektiven Realität. "Wir gestehen ....", gibt Kant in den Prolegomena zu [26], "daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und a u f b e s t i m m t e W e i s e sogar undenkbar sei", nicht allerdings auf analoge Weise. Demzufolge wird dann "der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck .... sein: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme", also von einem in analoger Weise teleologisch bestimmten Welturheber.

Hier drängt sich die Thematik des physikotheologischen Beweises wieder auf, des der naturalistischen Kritik ausgesetzten Hauptbeweises der humeschen Dialoge. Wir wissen, daß der Theist in diesem Beweise mittels eines Analogieschlusses versuchte, das Urwesen Gott absolut beweiskräftig zu bestimmen. Da Gott für Hume kein von einem phänomenalen Gegenstand zu unterscheidendes noumenales

Wesen war - es war wohl anders in der quantitativen, gradmäßigen Bestimmung seiner Attribute, doch hatte es kein anderes Sein in qualitativem Sinne -, konnte Humes Theist einen solchen Analogiebeweis führen und das Urwesen als höchste Ursache mit den dem Menschen ähnlichen Eigenschaften contrivance, design, wisdom, thought, intelligence erkenntnismäßig bestimmen. Und je stärker diese Ähnlichkeit zwischen beiden Verstandesvermögen (dem menschlichen und dem göttlichen) auftrat, desto bestimmter und sicherer wurde unter Einbeziehung der quantitativen Vergrößerung des göttlichen Verstandes die Einsicht in das Wesen Gottes.

Diesen Beweis bestritt, wie wir ebenfalls wissen, mit naturalistischen Gegenargumenten der Skeptiker; die Dialoge endeten daraufhin aporetisch, weil die aufgeworfene Antinomie keine Auflösung finden konnte.

Bei diesem theistischen Analogiebeweis waren Hume - aus kantischer Sicht - zwei Fehler unterlaufen, die Kant berichtigt und damit dem physikotheologischen Beweis ein Bestehen vor der Prüfung durch den Kritizismus ermöglicht, ihn dabei aber auch gleichzeitig von einer apodiktischen auf eine problematische Erkenntnis (negative Erkenntnis) einschränkt.

Der erste Fehler Humes war dieser: - Kant äußert es in der Kritik der praktischen Vernunft-: "Hume (nahm) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst" [27]. D.h. mit anderen Worten: als uns in der Sinnenwelt begegnende Dinge, als Gegenstände der Erfahrung,als Erscheinungen sind die Dinge so, wie sie wirklich sind und wie sie von Gott geschaffen worden sind. Damit unterliegen sie in ihrem eigentlichen Sein den Naturgesetzen, die den Erfahrungs-, den Sinnenbereich ordnen und bestimmen, und sind in ihrem eigentlichen Sein durchgehend determiniert. Einen Gegenstand als Ursache annehmen, der nicht wiederum Wirkung einer anderen vorhergehenden Ursache ist, die selbst wieder gewirkt ist von einer noch früheren, ist danach Einbildung, Phantasterei, Dichtung. Wie kann nun Gott, als ursprünglicher Schöpfer der Welt, als eine causa libera existieren, da er doch eben ein solches wirkliches Etwas wie jeder Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist und

dadurch der Naturgesetzlichkeit der Erfahrungswelt unterliegt? Es muß somit zu einem Widerspruch kommen. "Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich", heißt es in den Prolegomena. [28)]

Die fundamentale Bedeutung der ontologischen Grundunterscheidung zwischen zweierlei Seinsbereichen, zwischen dem phaenomenalen, sensiblen und dem noumenalen, intelligiblen und ihren Gegenständen, den Erscheinungen und den Dingen an sich, wird für die Behebung dieses ersten Fehlers Humes deutlich. Ist nämlich "Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt oder zugibt." [29)] Dabei ist es jedoch schwer, oder sogar unmöglich, die letztere Art von Kausalität begreiflich zu machen; wir können sie uns nur als existierend denken.

Beide dynamische Antimomien (die der Existenz einer causa prima überhaupt und die ihrer Beschaffenheit, also einer causa prima als causa libera, einer Kausalität aus Freiheit) können somit nur gelöst werden, gibt es diese voneinander verschiedenen Seinsweisen, eben die der Erscheinungen und die der Dinge an sich. Damit wird sowohl der Antithesis-Seite in ihrer naturalistischen Einstellung recht gegeben für das, was die Erscheinungswelt betrifft, als auch die Behauptung der Thesis, die Verstandeswelt betreffend, wird als - wenn auch problematisch, so doch - möglich und widerspruchsfrei gerettet. Denn nur dann, wenn "Erscheinungen Dinge an sich selbst" sind, so wie es bei Hume der Fall war, "ist Freiheit nicht zu retten." [30)] Die Möglichkeit der Freiheit kann also nur im noumenalen Bereich verstattet werden, sie ist abhängig von der Existenz eines solchen noumenalen Seins. Gäbe es diesen mundus noumenon nicht, dann wäre die Natur "die vollständige und an sich hinreichend bestimmte Ursache jeder Begebenheit." Alles wäre durch die Naturgesetzlichkeit bestimmt und alles hätte sich in der Naturgesetzlichkeit und nur durch sie, durch ein ihr innewohnendes Entwicklungsprinzip ohne einen verständigen Welturheber als unbe-

dingte, freiwirkende schöpferische Ursache entwickelt. Eine Thesis, wie die einer natura bruta, die Kant so stark bekämpft, bestände somit zurecht. Doch eben dieses hatte Kant, wie wir im vergangenen Paragraphen zeigen konnten, in spezieller Kritik an den Dialogen Humes für unmöglich erklärt.

Determination und Indetermination, Natur und Freiheit, brauchen sich also nicht zu widersprechen, unterscheiden wir zwischen einem mundus phaenomenon und einem mundus noumenon und ihren Gegenständen, den Erscheinungen und den Dingen an sich. "Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen." [31] Erklären wir dagegen keinen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, so ist es "ganz unmöglich ...., aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen." [32] Daher haben auch alle diejenigen, die alles Seiende für Seiendes an sich nahmen,"niemals dahin .... gelangen können, Natur und Freiheit miteinander zu vereinigen," [33] sie blieben in der Widersprüchlichkeit stecken, so wie Hume, der seine Aporie, zufolge dieses ersten Fehlers, nicht zu lösen vermochte.

Der zweite Fehler Humes in seinem theistischen Beweis war eine Folge des ersten, der Nichtunterscheidung zwischen phaenomenalem und noumenalem Sein: er benutzte den Analogieschluß zu seinem theoretischen Gottesbeweis. Für ihn waren infolge seiner Annahme einer einfachen Seinsebene die in Beziehung gesetzten Gegenstände nicht spezifisch verschieden geartet. Sie waren gleichartig, hatten sie doch alle ein und dasselbe Sein: nämlich ihr eigentliches, ihr Ansich-Sein. Für Hume war die vollkommene Gleichartigkeit des Grundes, die paritas rationis, gegeben, die ihm ermöglichte, von menschlichem Verstand und Schöpfertum in bezug auf menschliche Kunstwerke nach der Analogie auf göttlichen Verstand und Schöpfertum in bezug auf die geschaffene Welt zu schließen. Kant behebt seinerseits diesen Fehler, indem er an Stelle der - für ihn - falschen Analogieanwendung das in solchen metaphysischen Fragen einzig anwendbare Analogieverfahren, das Denken oder Vorstellen durch Analogie, einsetzt. Mittels dieser Analogie kann man nun der Idee oder dem Vernunftbegriff (nämlich dem des Unbedingten) ein Beispiel geben, wie

diese Idee wohl in einer Vergegenständlichung beschaffen sein könnte. Man kann sich mit Hilfe dieser Analogie von dem Gegenstand eines solchen reinen Vernunftbegriffes ein Bild machen, mag es auch noch so unscharf und anthropomorphistisch verzerrt sein. Man hat durch diese Analogie Anhaltspunkte für eine zwar vage, aber doch gültige Zeichnung des uns unbekannten Gegenstandes. Dagegen stellt ein Analogieschluß mit einer apodiktischen Bestimmung des abstrakten Gegenstandes der Idee eine verbotene Verstandeshandlung dar. Wir können diesen Gegenstand zwar mit uns vergleichen, ihn aber nicht uns gemäß absolut bestimmen.

Mit diesem Analogiedenken nun ist eine annähernde Vorstellung des von einem Phaenomenon wesensverschiedenen Noumenon zu erreichen, eine Vorstellung, die Kant auch als eine Symbolisierung der kosmologischen Idee des Unbedingten bezeichnet. [34] "Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d.i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst, zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind." [35]

Kant mag nun mit der ontologischen Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich als Systemgrundlage und einer dieser Systemgrundlage angepaßten Analogieanwendung im Sinne eines Analogiedenkens zum Zwecke einer möglichen, wenn auch problematischen, Erkenntnis von Noumena zweierlei erreicht haben:

Einmal mag er durch die Analogie eine Aufhellung in die in der Reflexion 6319 vorgetragenen Schwierigkeit der Kritik der reinen Vernunft gebracht haben: wir können eben per analogiam vom Intelligiblen, so z.B. von Gott, durch Kategorien und Erfahrungsbegriffe reden. Zum anderen hat Kant damit eine Auflösung der humeschen Dialogaporie erreicht, sowohl in der Lösungsmöglichkeit der Antinomien als auch in einer bedingten Rettung des theistischen Gottesbeweises vor der naturalistischen Kritik. Dieses führte zu der geforderten Auflösung eines humeschen Indifferentismus. [36] Als ein wesentliches Mittel dazu sehen wir den von Kant umgeformten Analogiebegriff an, dem eine fundamentale Bedeutung in der metaphysi-

schen Reflexion über die Beschaffenheit der Ursache der Welt zukommt. Diese läßt sich somit per analogiam nach Kausalität, Notwendigkeit, Möglichkeit, Verstand, Willen und Schöpfertum bestimmen. Die Bestimmungsstücke - sowohl reine Verstandesbegriffe als auch Begriffe aus der Erfahrungswelt - gelten nur in Form von Analogieaussagen, und sie vermitteln durch ihre analogische Übertragung lediglich eine annähernde Vorstellung des zu erkennenden Noumenon, keine absolute objektive Erkenntnis und Bestimmung.

Mit diesem Analogiedenken läßt sich auch die im Phaenomena-Noumena-Abschnitt der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft gestellte Frage beantworten: es fragt sich, so heißt es dort in B 306, "ob unsere reinen Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser (Noumena) .... Bedeutung haben, und eine Erkenntnisart derselben sein könnten?" Wir wissen jetzt, es kommt ihnen eine gewisse Bedeutung zu, eben mittels einer analogen Übertragung eine Vorstellung dieser Noumena zu ermöglichen, der Begriff des Noumenon jedoch bleibt trotz seiner Analogiebestimmung ein problematischer, d.h. ein nicht weiter bestimmbarer, denn seine objektive Realität kann in der theoretischen Philosophie auf keine Weise nachgewiesen werden. [37)]

H. Heimsoeth drückt diese wesentliche Bedeutung der Analogie in prägnanter Weise folgendermaßen aus: der mundus noumenon ist "n u r nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt, ... für uns umreißbar, aber durchaus nicht eigentlich erkennbar." [38)] Daß der mundus noumenon n u r nach der Analogie vorgestellt werden kann, d.h. n u r per analogiam Bedeutung erlangen kann, erhält seine stärkste Bestätigung durch Kant selbst: in der - allerdings nicht veröffentlichten - Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik aus dem Jahre 1791 führt Kant unter der Überschrift "Von der Art, den reinen Verstandes= und Vernunftbegriffen objektive Realität zu verschaffen" a l s e i n z i g e M ö g l i c h k e i t zur Symbolisierung, d.h. Verdeutlichung der Noumenalbegriffe das Vorstellen eines Gegenstandes nach der Analogie an! [39)]

Daß dieser Möglichkeit einer Verdeutlichung der Noumenalbegriffe

durch das Analogiedenken in Kants Philosophie eine fundamentale Bedeutung zukommt, wie es Heimsoeth und Martin in ihren Kantinterpretationen behaupten, sehen wir trotz K. Jaspers' Kritik an einer derartigen Interpretation als völlig gerechtfertigt an. Wir halten es für ganz irrig, und gerade die Erwägungen unserer Untersuchung unterstützen uns darin, daß Kant den Begriff der Analogie nur "beiläufig - mehr in seiner Lehrtätigkeit als in seiner eigenen Philosophie" gebraucht habe, daß er die Analogie zugelassen habe, "ohne daß er hier ursprünglich und wesentlich interessiert" gewesen wäre und daß nur "eine falsche Gewichtsverteilung ... diesen Kantischen Erörterungen einen zentralen Platz in seinem Denken geben" könne. [40)]

Kapitel 3

KOMMT HUMES DIALOGEN ZUR NATÜRLICHEN RELIGION FÜR KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT EINE BESONDERE BEDEUTUNG ZU?

§ 12 Rekonstruktion eines historischen Faktums aus historischen und systematischen Daten

Wenn wir das Schlußkapitel unserer Untersuchung unter eine Frage stellen, so soll dadurch die Vorsicht zum Ausdruck gebracht werden, mit der wir das Ziel unserer Arbeit, nämlich die besondere Bedeutung der Dialoge Humes für die Kritik der reinen Vernunft Kants herauszustellen, angesehen wissen wollen.

Auch wenn wir rückblickend das gesamte Material noch einmal betrachten würden, es uns noch einmal in aller Einzelheit vor Augen führten und es noch einmal abwägen würden, mit dem Ziele festzustellen, ob und inwieweit die in den einzelnen Paragraphen gesammelten Ergebnisse für eine absolute Antwort ausreichen, selbst dann könnten wir uns auch nicht mehr erlauben, als - wie jetzt - ein vorsichtiges Urteil zu fällen. Das heißt: eine Antwort zu geben, in der wir uns mit einer größtmöglichen Wahrscheinlichkeit in Ansehung ihrer Gültigkeit begnügen müssen. Unser Ergebnis bleibt also

selbst immer noch Frage, obwohl wir glauben, die Zweifel an einer absoluten Bejahung der in der Kapitelüberschrift gestellten Frage auf ein Mindestmaß gebracht haben zu können.

Daß Kant die Dialoge Humes gekannt und Interesse an ihnen gefunden hat, geht einwandfrei aus der philologischen Betrachtung der direkten Dialogbezüge hervor. Ebenso sicher ist, daß genügend Quellen existieren, durch die Kant ab 1779 - 1780 von der humeschen postumen Schrift Kenntnis bekommen konnte. Dies hatte uns eine kurze textgeschichtliche Betrachtung gezeigt. Als drittes versuchte uns eine philologische Betrachtung davon zu überzeugen, daß in zwei Teilen der Kritik der reinen Vernunft, der Dialektik und der Methodenlehre, Dialogbezüge aufzufinden sind: einmal als Übernahme des humeschen theistischen Hauptbeweises in dem physikotheologischen Beweis, zum anderen als kritische Stellungnahme zu dieser Schrift überhaupt und als ihre Verteidigung in dem Kapitel über die "Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs". So sehen wir daher schon ohne weiteres, daß der Dialogschrift für die Kritik Kants eine Bedeutung zukommen kann.

Doch fragen wir jetzt noch weiter und bleiben nicht dabei stehen, o b den Dialogen Humes überhaupt eine Bedeutung für die Kritik zukommt. Die Erwägungen, die wir jetzt abschließend anstellen werden, haben vielmehr im Sinn, festzustellen, ob der Dialogschrift - außer den schon angeführten Daten, aber durch diese veranlaßt und ermöglicht - zusätzlich noch eine b e s o n d e r e Bedeutung zukomme. Dazu müssen wir unser Augenmerk auf den kleinen Zeitraum vom Bekanntwerden der Dialoge in Deutschland bis zur Abfassung der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik (1781) richten und müssen absehen von den direkten und indirekten Äußerungen, die wir später in den Prolegomena, den Reflexionen, der Religionsvorlesung etc. antreffen. Und da uns zudem auch der Briefwechsel, der so oft klärend wirken kann, mit genauen Angaben hier im Stiche läßt, sind wir in der Tat allein auf Vermutungen angewiesen, die die Endfassung des Hauptwerkes aufkommen läßt, wobei es sich bei ihr zudem noch um einen Text handelt, in dem Kant, wie wir oben schon ausführten, wohlweislich alle direkten Bezüge und Anklänge an die im höchsten Grade angefeindete Schrift Humes verdeckt und

vertuscht haben mag.

So müssen wir aus historischen und systematischen Daten jetzt versuchen, ein rein historisches Faktum zu rekonstruieren. Zu diesem Zwecke werden wir das im Vergangenen erarbeitete Material unter zwei Fragen betrachten, von deren Beantwortung die Bejahung oder Verneinung der Hauptfrage abhängt, ob nämlich Humes Dialogen für die Kritik der reinen Vernunft eine b e s o n d e r e Bedeutung zukomme. Diese beiden aufzuwerfenden Fragen lauten nun: einmal: läßt Kant erkennen, daß Humes Dialoge einen Einfluß auf die Vollendung der Kritik der reinen Vernunft genommen haben?, so daß wir zu einer positiven Antwort berechtigt werden, und zum anderen: was interessierte ihn, Kant, noch im Vorstadium der Vollendung seiner Kritik der reinen Vernunft vermutlich so stark an Humes Dialogen?. Im Anschluß an die Beantwortung der beiden Teilfragen werden wir als dritte Aufgabe aus diesen Teilantworten eine Gesamtantwort für die Hauptfrage zu ziehen haben.

§ 13 Erste Teilfrage: Läßt Kant erkennen, daß Humes Dialoge einen Einfluß auf die Vollendung der Kritik der reinen Vernunft genommen haben?

Betrachten wir zum Zweck der Beantwortung noch einmal die Vorrede, die Kant der ersten Auflage der Kritik von 1781 voranschickte.

Die Abfassungszeit dieser Vorrede liegt sehr spät. Benno Erdmann gibt wohl als berechtigtes Datum die Zeit zwischen dem 6. und 28. April 1781 an. [1] So liegt sie also nach der Kenntnis und der doppelten Lektüre (in Form der Hamann-Übersetzung) der Dialoge. Benötigt nun ein Verfasser für die Vollendung seines Werkes - wie Kant - mehr als ein Jahrzehnt, so sollte man annehmen, in der Vorrede zu diesem Werk, die als letztes Stück des Gesamtwerkes abgefaßt ist, eine direkte oder indirekte Erklärung für ein solch langes Hinauszögern einer Vollendung zu finden.

Eine solche indirekte Erklärung findet sich nun auch, wie wir glauben, in der Kritikvorrede von 1781, - allerdings nicht in der häu-

fig in der Sekundärliteratur betonten und auch in dieser Vorrede apostrophierten Schwierigkeit und Mühe, die die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe Kant verursachte. Eine andere Erklärung möchten wir in der Vorrede entdecken, welche sich in der auffallend hervorgehobenen Behauptung Kants offenbart, durch seine Kritik der reinen Vernunft "die Abstellung aller Irrungen" in dem erfahrungsfreien Gebrauch der Vernunft erreicht zu haben. Das Aufheben "des Blendwerks, das aus Mißdeutung entsprang", die völlige Auflösung a l l e r metaphysischen Aufgaben (denn nicht eine einzige dieser Art ist unaufgelöst oder ohne den Schlüssel dazu geblieben), und damit verbunden die erreichte notwendige Auflösung des Indifferentismus metaphysischen Fragen gegenüber durch den Gerichtshof einer Vernunftkritik als einzigem Weg, der eine Auflösung zu erreichen in der Lage ist [2]: das alles hebt Kant in starkem Selbstbewußtsein hervor. Diese Hervorhebung läßt eine solche Sicherheit in bezug auf die Leistungsfähigkeit seines gefundenen philosophischen Systems erkennen, daß sich annehmen läßt, Kant habe in unwiderlegbaren Beweisen und Bestätigungen die Richtigkeit dieses seines philosophischen Systems erfahren und daraus die Nahrung für einen gewissen Stolz gezogen, den er in der Kritikvorrede äußert. Ja, er redet dort selbst von seinen dem Anscheine nach so ruhmredigen und unbescheidenen Ansprüchen, über die der [3] Leser "einen mit Verachtung gemischten Unwillen" empfinden könnte. Vermuten wir nun für diese so ruhmredigen und unbescheidenen Ansprüche Kants einen Anlaß,und wir vermuten diesen in der Möglichkeit, daß Kant sein System der Vernunftkritik in irgend einer Bestätigung als richtig erwiesen gefunden hat (und diese Bestätigung müßte dann ein ähnliches Vorhaben ohne die Zugrundelegung der ontologischen Grundunterscheidung und daher ohne eine Auflösung der Antinomienaporie gewesen sein), so können wir diese Vermutung mit einer Aussage Kants selbst verbinden und in Einklang bringen.

An zwei verschiedenen Stellen in Briefen an Mendelssohn und an Garve aus dem Jahre 1783 [4] erklärt Kant, daß er "den Vortrag der Materien", die er zwölf Jahre lang durchgedacht habe, gleichsam wie "im F l u g e innerhalb etwa vier bis fünf Monaten zu Stande gebracht" habe. Hierzu muß im Herbst 1780 ein plötzlicher Ent-

schluß vorgelegen haben, aufgrund dessen Kant wie im Fluge sich an das Zustandebringen der Kritik der reinen Vernunft in der genannten Dauer setzte, nachdem er vorher "zwölf Jahre hintereinander" die Materie "s o r g f ä l t i g durchgedacht hatte."

Wir glauben nun, daß eine Verbindung der Briefäußerung Kants mit unserer Vermutung über den Grund der starken Selbstüberzeugung in bezug auf die Leistungsfähigkeit seines philosophischen Systems nicht allzu abwegig erscheint. Denn Kant kann in einer Versicherung der Richtigkeit seiner Lehre, die auf der Trennung des mundus sensibilis vom mundus intelligibils aufbaut, sehr wohl den Anlaß dafür gefunden haben, diese Lehre nun endlich nach ihrem Durchgang durch eine solche Versicherung dem Publikum vorzulegen. Darum nehmen wir an, daß es e i n Geschehen im H e r b s t 1780 war, auf das beide Aussagen, Kants spärlicher Briefbericht und unsere Vermutung, zurückgehen.

Weiter wissen wir sicher, daß, wenn nicht schon vorher durch Zeitschriftenlektüre, so im H e r b s t 1780 Kant Hamanns Hume-Übersetzung studierte.

Es liegt somit sehr nahe, das e i n e Geschehen im Herbst 1780 in Kants Kennenlernen der Dialoge zu suchen, das zu ebenderselben Zeit stattgefunden hat.

Dürfen wir aus der Vorrede in Verbindung mit dem Briefwechsel Kants dieses mögliche historische Ergebnis ziehen, daß Kant indirekt zu erkennen gibt, die Dialoge hätten auf die Fertigstellung der Kritik der reinen Vernunft eine Wirkung ausgeübt, so gewinnt dieses Ergebnis noch eine wesentliche Stärkung durch die in den §§ 3 und 4 auf die Dialoge Humes hin interpretierten Kapitel der Kritik der reinen Vernunft selbst. Diese zwei Kapitel zeigen, wie wir dort versuchten nachzuweisen, starke Anklänge an und Bezüge auf die Dialogschrift Humes.

Die erste der beiden Teilfragen läßt sich somit in recht wahrscheinlicher Weise positiv beantworten.

§ 14 Zweite Teilfrage: Was interessierte Kant noch im Vorstadium der Vollendung seiner Kritik der reinen Vernunft vermutlich so stark an Humes Dialogen?

a) Richtigkeit der Auflösung der kosmologischen Antinomien durch die Unterscheidung von Phaenomenal- und Noumenalwelt.

Kant fordert, daß metaphysische Fragen auf irgend eine Weise aufgelöst werden müssen. Eindringlich stellt er dies als Forderung in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik heraus. Er verlangt eine Befreiung aus dem unheilvollen Indifferentismus in metaphysischen Fragen, denn es sei umsonst, " G l e i c h g ü l t i g k e i t in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur n i c h t g l e i c h g ü l t i g sein kann." [1] Die Antinomie darf nicht als solche unaufgelöst, also aporetisch beschlossen, bestehen bleiben.

Die ontologische Unterscheidung des Seins einer sinnlichen, phaenomenalen und des Seins einer übersinnlichen, noumenalen Welt gab nun Kant den Schlüssel in die Hand, die kosmologischen Antinomien als nicht widerspruchsvoll nachzuweisen und aufzulösen. Die Möglichkeit einer causa noumenon, einer ersten unbedingten Ursache für die Welt wurde als widerspruchsfrei nachgewiesen (= die Auflösung der vierten Antinomie) und "die Möglichkeit des Zusammenbestehens von Freiheit und Naturgesetzlichkeit" wurde ebenfalls "in der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich" als zugestanden erklärt [2], (= die Auflösung der dritten Antinomie). Demnach konnten beide dynamische Thesen, die der Abhängigkeit der Welt von einer höchsten extramurdanen Ursache und die der Beschaffenheit dieser höchsten Ursache nach absoluter Spontaneität,nach Verstand,Freiheit und Willen, zurecht bestehen,sie waren widerspruchsfrei möglich, obgleich sie in ihrer absoluten Bestimmung problematisch blieben. Das für Kant wichtigste war jedoch durch die ontologische Differenz vollzogen, nämlich der "Skandal der Vernunft" behoben: die kosmologischen Antinomien waren aus der Verdammung in eine Aporie befreit, d.h. sie waren nicht dem drohenden Indifferentismus anheimgefallen.

Für den Gültigkeitsnachweis dieser Theorie konnte nichts Günstigeres eintreten, als das Erscheinen der Dialoge Humes mit ihren unaufgelösten, im Grunde aporetisch beschlossenen Antinomien zwischen Theismus und Naturalismus. Daß die Unbefriedigtheit einer solchen Aporie den Dialogverfasser zwang, sich lieber aller Urteile zu enthalten und eine Gleichgültigkeit metaphysischen Fragen gegenüber zu konstatieren, haben wir schon mehrfach betont.

Diese Spätschrift Humes sollte Kant nun unserer Interpretation nach zum Prüfstein dienen, indem er der Antinomienaporetik Humes sein eigenes philosophisches System, das auf der Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena und ihren spezifischen Seinscharakteren beruhte, unterschob.

Die Antinomie der Abhängigkeit der Welt von einer ersten Ursache (Theist Kleanth) und der ewigen Kausaldetermination, einer determinatio in infinitum (Naturalist Philo) löste sich wie Kants vierte Antinomie auf. Die erste Ursache des Theisten gehörte als unbedingtes Wesen in den intelligiblen, übersinnlichen Bereich, sie war eine causa extramundana, eine causa noumenon. Die Ursache des Naturalisten gehörte demgegenüber als eine der unendlich vielen Ursachen der Sinnenwelt in die Reihe der Naturgesetzlichkeit. - Bei Hume, der nicht zwischen Dingen an sich und Erscheinungen unterschied und alles für ein eigentliches Sein, ein An-sich-Sein hielt, war der Streit um die prima causa entstanden, deren Existenz der Naturalist, von seiner Sicht aus mit Recht, bestritt. In der Auflösung der vierten Antinomie stimmt Kant dem bedingterweise zu, indem er sagt: "Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, ... (könnte) ein notwendiges Wesen, als Bedingung des Daseins der Erscheinungen der Sinnenwelt, niemals stattfinden." 3)

Nicht anders steht es mit der Auflösung der Antinomie um die Beschaffenheit einer solchen prima causa. Sie muß verständig und frei handeln können, muß eine schöpferische Ursache aus Freiheit, freiem Entschluß und Willen sein. Auch hierin bestritt der Naturalist die Behauptung des Theisten, daß die erste Ursache teleologisch bestimmbar sei mit der Gegenbehauptung: wir kennen keine Freiheit, die dieser Kausalität eigen sein müßte, wir kennen nur Nötigung.

Und auch hier gibt Kant mit einer Bedingung dem Entstehen eines solchen Widerspruches recht: "Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daseins der Dinge an sich selbst: so würde ... daraus auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entspringen." Und wenig später heißt es: "Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten." [4)]

Erst die Unterscheidung der beiden Weisen des Seins brachte für beide Antinomien die einzig mögliche Auflösung und damit auch für beide Antinomien in den humeschen Dialogen. Somit löste sich Humes Aporie in dem Problem der Erkenntnis eines Noumenon (des Noumenon Gott) auf, und die metaphysischen Fragen konnten aus dem Rückzug in eine Proklamation der Gleichgültigkeit befreit werden.

Dieses mag die erste Bestätigung gewesen sein, die Kant aus der Bekanntschaft mit Humes Dialogen zog.

b) Richtigkeit des kantischen Analogiebegriffes zur "hinreichenden" Vorstellung eines Noumenon

Eine zweite Bestätigung fand sich, wie wir stark annehmen möchten, für ein weiteres metaphysisches Problem der Kritik der reinen Vernunft, nämlich für die metaphysische Reflexion, wie wir konkrete Eigenschaften, Bestimmungen, Attribute dieser ersten Ursache zusprechen können. Ist sie doch ein noumenales Wesen, daß seinsmäßig vom phaenomenalen wesentlich unterschieden ist. Wie ist die Kluft zwischen noumenalem und phaenomenalem Sein zu überwinden, um von ersterem eine Erkenntnis liefern zu können? Wie ist das Noumenon 'prima causa' beschaffen und wie können wir davon sprechen?

Hier hatte Kant sein Analogiedenken, sein analoges Übertragen von Bestimmungsstücken, seine Als-ob-Erkenntnis eingesetzt. "Es bleibt uns nichts anderes übrig als die Analogie", sagte er in A 566/B 594, "nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligiblen Dingen ... irgend einigen Begriff zu machen."

In den Dialogen Humes lag ihm aber jetzt ein Gottesbeweis mit entgegengebrachten Kritikmomenten vor, der ebenso per analogiam das

Noumenon Gott zu bestimmen versuchte, es sogar absolut zu bestimmen versuchte, was jedoch an der Kritik des Widerparts scheiterte, d.h. von dieser Kritik nicht anerkannt wurde. Bei genauer Untersuchung der Problematik dieser Schrift mag Kant nun den Fehler gefunden haben, daß nämlich auf Grund der Annahme, alles Sein sei das An-sich-Sein, der Theist statt des Analogiedenkens einen regelrechten Analogieschluß anwendete und damit Unmögliches möglich zu machen versuchte: nämlich durch einen Analogieschluß den ontologischen Graben zwischen Phaenomenal- und Noumenalwelt zu überspringen. Das Aufspüren einer solchen falschen Analogie in der Schrift Humes, die Kant in der Übernahme dieses humeschen theistischen Beweises in die Kritik der reinen Vernunft kritisierte und das Kapitel, der falschen Analogieanwendung zufolge, mit "Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises" überschrieb, das Aufspüren einer solchen falschen Analogie nun bestätigte ihm die Richtigkeit seines eigenen Analogiebegriffes. Daß diese Vermutung zurecht bestehen mag, wird unterstützt durch die Tatsache, daß von den Prolegomena an der kantische Analogiebegriff fast durchweg mit dem falschen (humeschen) Analogiebegriff konfrontiert wird und von ihm abgehoben wird.

Hier, in der Erkenntnis der Richtigkeit seiner Analogieanwendung als Vorstellen durch Analogie zur Überwindung der von ihm hervorgehobenen Schwierigkeit in der Kritik der reinen Vernunft, in der Erkenntnis dieser Richtigkeit durch die Erkenntnis der Unmöglichkeit einer Analogieanwendung in Form eines Analogieschließens bei seinsmäßig verschiedenen Gegenständen mag Kant nun die zweite Bestätigung für die Gültigkeit seines philosophischen Systems gefunden haben.

Somit können wir nunmehr die zweite unserer beiden Teilfragen, was Kant vermutlich an Humes Dialogen interessiert habe, mit ebensolcher Wahrscheinlichkeit positiv beantworten, wie die erste Teilfrage:

Diese zwei Momente, können wir sagen, a) die Möglichkeit einer Auflösung der Antinomien Humes durch Kants Unterscheidung der Seinsbereiche in einen phaenomenalen und einen noumenalen und b) die

Berechtigung für seinen Analogiebegriff (als Analogiedenken zwischen seinsverschiedenen Welten) zur "hinreichenden", wenn auch nicht absoluten Bestimmung eines noumenalen Wesens haben Kant vermutlich an der Dialektik Humes interessiert. Durch Unterlegung seines Systems war es Kant damit möglich, die dort begangenen "Ungereimtheiten" zu berichtigen, "das" dort anzutreffende "Skandal der Vernunft" zu beheben.

§ 15 Die besondere Bedeutung, die den Dialogen Humes für Kants Kritik der reinen Vernunft zukommt

Kehren wir jetzt nach der Beantwortung der beiden Teilfragen zum Hauptanliegen dieses Kapitels zurück. Wir sagten oben, daß aus der Beantwortung der beiden Teilfragen, unter denen wir das erarbeitete Material betrachten wollten, eine Beantwortung der Hauptfrage erwachse: aus positiver Beantwortung resultiere ein positives, aus negativer ein negatives Ergebnis. Beide Teilfragen konnten nun positiv beantwortet werden: einmal war es uns möglich, die wahrscheinliche historische Antwort zu geben, daß Kant indirekt zu erkennen gibt, die Dialoge hätten auf die Fertigstellung der Kritik der reinen Vernunft eine Wirkung ausgeübt, zum anderen konnte auf die systematische Frage als positive Antwort angegeben werden, welches Interesse Kant wohl an den Dialogen Humes gehabt haben mag. Somit, nach dem positiven Ergebnis, müßte dieser Spätschrift Humes in der Tat eine spezielle Bedeutung für Kants Kritik der reinen Vernunft zukommen. Worin besteht aber diese besondere, von uns angenommene Bedeutung?

Wir möchten nun glauben, daß Kant an dem unauflösbaren metaphysischen Streit in Humes Dialogen zwischen dem Theisten Kleanth und dem Skeptiker Philo - gleichsam wie an einem zufälligen Prüfstein, oder wie Kant sagen würde: "Probierstein" - die Gültigkeit seines Systems mit allen positiven Konsequenzen, einen solchen Streit betreffend, ablesen konnte. Und weiter nehmen wir an, daß dieser positive Ausgang der Systemprüfung ihm den letzten Anstoß dazu gegeben haben mag, endlich im letzten Drittel des Jahres 1780 -

also auch genau in diesem Teil des Jahres, in dem er die Dialoge Humes kennen lernte und eingehend studierte - die Vollendung und Schlußkonzeption der Kritik der reinen Vernunft in Angriff zu nehmen.

Diese beiden Annahmen werden durch eine kurze Bemerkung Kants in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft auf das lebhafteste unterstützt. Der Absatz findet sich in dem Abschnitt der Methodenlehre, den wir oben (§ 3) als eine Apologie zu Humes Dialogen zu interpretieren versuchten. Kant sagt hier: "Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubnis wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Kritik zustande gekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurteile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen." [1] - Wir möchten hier nur daran erinnern, daß mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung Hume seine Dialoge zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichte und es selbst, aus Furcht vor der Reaktion der Öffentlichkeit, mehrere Jahre bedurfte, bis nach Humes Tode die Schrift gedruckt wurde und zur Veröffentlichung gelangte.

Die Dialoge Humes mögen Kant also die lange gesuchte Gewißheit geliefert haben, daß der natürliche Widerstreit der Vernunft mit sich selbst nach Anwendung der ontologischen Grundunterscheidung in eine Welt der Phaenomena und eine Welt der Noumena sich auflösen lasse; und daß beide Behauptungen der dritten sowohl als auch vierten dynamischen Antinomie Kants ebenso wie die antinomisch sich widerstreitenden Sätze der humeschen Dialoge wahr sein, d.h. zu recht bestehen können. Dies wiederum bestätigte ihm die Berechtigung der ontologischen Unterscheidung selbst.

Ferner fand er vermutlich, wie wir dargelegt haben, Gewißheit über seine im Verfolg dieser ontologischen Differenz entwickelten Analogieanwendung zur Behebung der ontologischen Schwierigkeit, die in der Kritik der reinen Vernunft besteht.

Berechtigung für seinen Analogiebegriff (als Analogiedenken zwischen seinsverschiedenen Welten) zur "hinreichenden", wenn auch nicht absoluten Bestimmung eines noumenalen Wesens haben Kant vermutlich an der Dialektik Humes interessiert. Durch Unterlegung seines Systems war es Kant damit möglich, die dort begangenen "Ungereimtheiten" zu berichtigen, "das" dort anzutreffende "Skandal der Vernunft" zu beheben.

§ 15 Die besondere Bedeutung, die den Dialogen Humes für Kants Kritik der reinen Vernunft zukommt

Kehren wir jetzt nach der Beantwortung der beiden Teilfragen zum Hauptanliegen dieses Kapitels zurück. Wir sagten oben, daß aus der Beantwortung der beiden Teilfragen, unter denen wir das erarbeitete Material betrachten wollten, eine Beantwortung der Hauptfrage erwachse: aus positiver Beantwortung resultiere ein positives, aus negativer ein negatives Ergebnis. Beide Teilfragen konnten nun positiv beantwortet werden: einmal war es uns möglich, die wahrscheinliche historische Antwort zu geben, daß Kant indirekt zu erkennen gibt, die Dialoge hätten auf die Fertigstellung der Kritik der reinen Vernunft eine Wirkung ausgeübt, zum anderen konnte auf die systematische Frage als positive Antwort angegeben werden, welches Interesse Kant wohl an den Dialogen Humes gehabt haben mag. Somit, nach dem positiven Ergebnis, müßte dieser Spätschrift Humes in der Tat eine spezielle Bedeutung für Kants Kritik der reinen Vernunft zukommen. Worin besteht aber diese besondere, von uns angenommene Bedeutung?

Wir möchten nun glauben, daß Kant an dem unauflösbaren metaphysischen Streit in Humes Dialogen zwischen dem Theisten Kleanth und dem Skeptiker Philo - gleichsam wie an einem zufälligen Prüfstein, oder wie Kant sagen würde: "Probierstein" - die Gültigkeit seines Systems mit allen positiven Konsequenzen, einen solchen Streit betreffend, ablesen konnte. Und weiter nehmen wir an, daß dieser positive Ausgang der Systemprüfung ihm den letzten Anstoß dazu gegeben haben mag, endlich im letzten Drittel des Jahres 1780 -

also auch genau in diesem Teil des Jahres, in dem er die Dialoge Humes kennen lernte und eingehend studierte - die Vollendung und Schlußkonzeption der Kritik der reinen Vernunft in Angriff zu nehmen.

Diese beiden Annahmen werden durch eine kurze Bemerkung Kants in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft auf das lebhafteste unterstützt. Der Absatz findet sich in dem Abschnitt der Methodenlehre, den wir oben (§ 3) als eine Apologie zu Humes Dialogen zu interpretieren versuchten. Kant sagt hier: "Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, daß er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubnis wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Kritik zustande gekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurteile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen." [1] - Wir möchten hier nur daran erinnern, daß mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung Hume seine Dialoge zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichte und es selbst, aus Furcht vor der Reaktion der Öffentlichkeit, mehrere Jahre bedurfte, bis nach Humes Tode die Schrift gedruckt wurde und zur Veröffentlichung gelangte.

Die Dialoge Humes mögen Kant also die lange gesuchte Gewißheit geliefert haben, daß der natürliche Widerstreit der Vernunft mit sich selbst nach Anwendung der ontologischen Grundunterscheidung in eine Welt der Phaenomena und eine Welt der Noumena sich auflösen lasse; und daß beide Behauptungen der dritten sowohl als auch vierten dynamischen Antinomie Kants ebenso wie die antinomisch sich widerstreitenden Sätze der humeschen Dialoge wahr sein, d.h. zu recht bestehen können. Dies wiederum bestätigte ihm die Berechtigung der ontologischen Unterscheidung selbst.

Ferner fand er vermutlich, wie wir dargelegt haben, Gewißheit über seine im Verfolg dieser ontologischen Differenz entwickelten Analogieanwendung zur Behebung der ontologischen Schwierigkeit, die in der Kritik der reinen Vernunft besteht.

Durch eine solche Interpretation, wie wir sie vorgelegt haben, läßt sich das Abhängigkeitsverhältnis, das Kant zwischen einem Streit 'X' (wie wir glauben: den Dialogen Humes) und der Veröffentlichung seiner Kritik der reinen Vernunft in dem oben zitierten Absatz der Methodenlehre statuiert hat, leicht verstehen. Das Abhängigkeitsverhältnis läuft ja darauf hinaus, daß Kants Kritik der reinen Vernunft bei einem früheren Erscheinen eines solchen Streits selbst auch eher erschienen wäre. Der Grund dafür mag darin liegen, daß Kant dann früher an einem aus ähnlich skeptisch-kritischen Ansätzen erwachsenem, im Skeptizismus aber als Endstufe steckengebliebenem fremden Werke die Gültigkeit seines eigenen philosophischen Systems mit seinen Konsequenzen erwiesen gefunden hätte.

Insofern kann man die wohl richtige Äußerung Norman Kemp Smith's[2)] über die Bedeutung der Dialoge für die Kritik der reinen Vernunft noch ergänzen und sagen: es findet sich in der Kritik der reinen Vernunft nicht nur eine Übernahme des humeschen physisch-teleologischen Beweises und der Kritikmomente, sondern auch eine ausführliche Stellungnahme Kants zu der Schrift Humes in der Methodenlehre in dem Kapitel über die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches. Die b e s o n d e r e und beachtliche Bedeutung der Dialoge für die Kritik der reinen Vernunft aber mag schließlich in dem letzten Anstoß zur endgültigen Konzeption des Werkes liegen, weil diese Dialoge Humes Kant Gewißheit über die Leistungsfähigkeit seines eigenen philosophischen Systems gaben, das er für das endgültige, alle Irrungen behebende und alle metaphysischen Schwierigkeiten und Widersprüche auflösende ansah.

NACHTRAG

Erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit erschien unter dem Titel "Kant's Theory of Mental Activity" von Robert Paul Wolff ein neuer Kommentar zur transzendentalen Analytik der Kritik der reinen Vernunft. (Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1963).

Obwohl dieser Kommentar nicht auf die transzendentale Dialektik und die Methodenlehre eingeht, die sich uns beide in unseren Erwägungen zur Einflußnahme der humeschen Dialoge zur natürlichen Religion auf die Kritik der reinen Vernunft als wichtig erwiesen, möchten wir dennoch unserer Arbeit einige Bemerkungen zu diesem neuen Sekundärwerk anfügen.

Das für unser Thema Bedeutungsvolle in diesem Kommentar scheint uns die Tatsache zu sein, daß es sich bei ihm um den ersten Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft handelt, der als sicher angibt, daß Humes Dialoge Einfluß genommen haben auf die Dialektik des kommentierten Werkes. Selbst Norman Kemp Smith's positive Äußerungen, die wir im Einleitungskapitel den negativen Aussagen Benno Erdmanns gegenüberstellten, fanden sich ja nicht in seinem Kritik-Kommentar, sondern in der später abgefaßten Einleitung zur Ausgabe der humeschen Dialogues concerning Natural Religion.

Im Einleitungsabschnitt von Wolffs Kommentar findet sich unter der Überschrift "Hume and the Problem of Causation" eine kurze Betrachtung über "Kant's Knowledge of Hume's Philosophy". (S. 24) Hier äußert der Verfasser ganz im Sinne der Kemp Smith'schen Bemerkung und ganz im Sinne der Ergebnisse unserer Untersuchungen, daß Kant in der transzendentalen Dialektik von einigen Argumenten der humeschen Dialoge Gebrauch gemacht habe. ("Kant made use of some of its (= of the Dialogues concerning Natural Religion) arguments in the Dialectic.") Zur historischen Fundierung dieser Behauptung verweist der Verfasser auf einen eigenen Aufsatz mit dem Titel "Kant's Debt to Hume via Beattie" (Journal of the History of Ideas, XXI, 1960, S. 117), in welchem er von den beiden Dialogübersetzungen des Jahres 1780/81 berichtet: von der Hamannschen und von der von Platner (nicht Jacobi, wie Wolff irrtümlich angibt) herausgegebenen Schreiterschen Übersetzung.

Diese Tatsache, daß eben bei R.P. Wolff erstmals in einem speziellen Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft geäußert wird, Humes Dialoge hätten auf die transzendentale Dialektik Einfluß genommen, begrüßen wir sehr, sehen wir doch auch daraus für unsere Untersuchungsergebnisse, daß sie nicht einer falschen Interpreta-

tion entsprungen sind.

Auf der anderen Seite jedoch möchten wir zu einem weiteren Gedanken Wolffs an derselben Stelle unser Bedenken äußern.

Aufgrund der Tatsache, daß Kant die Enquiry concerning Human Understanding Humes in Form der deutschen Übersetzung gelesen habe, äußert R.P.Wolff: "There is a good reason to suppose that Kant never was able to read English, and consequently was unfamiliar with Hume's Treatise of Human Nature prior the writing of the Critique." (S. 24)

Wie wir in der vergangenen Arbeit schon anklingen ließen, glauben wir nicht, daß Kant nicht habe englisch lesen und verstehen können. Auch die jüngste Argumentation von Wolff (die recht verbreitet ist) gestattet unserer Ansicht nach nicht einen solchen Schluß. Wir haben im Vergangenen diese Frage nur kurz (in § 2) gestreift, weil sie uns zuweit vom Thema abgeführt hätte, und nur davon gesprochen, daß wir "begründetermaßen" (S. 9 dieser Arbeit) annähmen, Kant wäre der englischen Sprache mächtig gewesen. Durch Wolffs Äußerung sehen wir uns nun aber gezwungen, in aller Kürze unser obiges "begründetermaßen" als Antwort auf Wolff zu belegen:

Wolffs Annahme einer Nichtkenntnis steht entgegen, daß in Kants 1764 erschienenen "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (02.253.02 ff) ein von Paul Menzer aufgeschlüsseltes Hume-Zitat zu finden ist, zu dem es keine deutsche Übersetzung gegeben hat. Auch erfahren wir weiter aus einem Briefe Lindners an Scheffner (Briefe an und von J.G. Scheffner, II, 1926, S 326), daß Green seinem Freunde Kant aus England ein unübersetztes englisches Buch über Rousseau besorgt und zugesandt hat. Ferner wissen wir aus Kants Briefwechsel, daß er englische Übersetzungen seiner Werke und englische Schriften ehemaliger Schüler zugeschickt bekam, daß ein Schülervater sich auf das "günstige Zeugnis" Kants "in Absicht der englischen Sprache" seines Sohnes beruft (v. Brüneck an Kant, 11.272), und ebenso verrät uns der Briefwechsel Kants, daß er sich von Hamann Stern's Tristam Shandy in der Übersetzung u n d im Original ausgeliehen hat. (Hamann an Kant, 10.174) Wozu das Original, hätte er nicht englisch lesen können?, möchten wir hier fra-

gen.

Es ließe sich die Reihe dieser Indizien, die für eine Englischkenntnis Kants sprechen, fortsetzen; doch glauben wir, den guten Grund (the good reason), den Wolff für die Ablehnung einer solchen Englischkenntnis anführt, mit unseren wenigen Argumenten schon geschwächt und dadurch die Möglichkeit einer Englischkenntnis Kants gerettet zu haben.

Die Behauptung einer Nichtkenntnis des Treatise on Human Nature, die Wolff mit Kants fehlender Englischkenntnis begründet, muß,da man sie vielleicht tatsächlich als zugestanden akzeptieren muß, von uns nun anders begründet werden, gestehen wir Kant ein Verständnis der englischen Sprache zu. Wolffs (nicht neue) Theorie der Kenntnis einzelner weniger Treatisestellen durch die Vermittlung von Beatties Essay on Truth (Edinburgh 1770), der ab 1772 in deutscher Übersetzung vorlag und Direktzitate aus Humes Treatise beinhaltete, mag wohl stimmen. Jedoch findet sich für die Möglichkeit der Kenntnis des Treatise selbst keine einzige Äußerung bei Kant, nicht einmal nach 1792, als die Jacobische Übersetzung ihm vorlag.

Wir möchten daher für Kant die Begründung des Nichterwähnens des Treatise nicht in der ihm vermeintlich fehlenden Englischkenntnis wie Wolff sehen, sondern in der Rücksicht auf Humes Wunsch in der Vorrede zu seinen Essays: "Der Verfasser (= Hume) wünscht, daß in Zukunft die folgenden Aufsätze allein (= die Enquiries) als Darstellung seiner philosophischen Ansichten und Prinzipien betrachtet werden mögen." (Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Phil.Bibl. Band 35, Hamburg 1955, S. 1) Kant mag den Treatise also, wie wir annehmen wollen, aus diesem Grunde nicht erwähnt haben. -

So treffen aber trotz unserer kritischen Bemerkungen R.P.Wolffs Behauptungen dennoch zu, einmal nämlich, daß "Kant drew his knowledge of Hume's philosophy (from the Enquiry Concerning Human Understanding)" (S. 160), zum anderen, daß in der transzendentalen Dialektik "Kant made use of some of (the) arguments (of the Dialogues Concerning Natural Religion)."(S.24)Letzteres erscheint uns als Unterstützung unserer vergangenen Erwägungen am bedeutendsten.

A N M E R K U N G E N

Vorbemerkung:

Die Dialoge zur natürlichen Religion David Humes werden im Text nach der Übersetzung von Friedrich Paulsen zitiert (Philosophische Bibliothek, Band 36, Leipzig 1905; gekennzeichnet als "Dial."), in den Amerkungen zusätzlich nach der von Norman Kemp Smith besorgten Ausgabe (Hume's Dialogues concerning Natural Religion, Second Edition, London 1947; gekennzeichnet als "K.S.").

Die Werke Immanuel Kants, mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft, werden nach der Akademie-Ausgabe wiedergegeben; die Kritik der reinen Vernunft nach der von Raimund Schmidt herausgegebenen Ausgabe der Philosophischen Bibliothek (Band 37a, Hamburg 1956).

Die Zitierungsweise, z.B. 18.466.02-11 bedeutet: Akademie-Ausgabe Band 18, Seite 466, Zeile 2-11. -

Anmerkungen zur Einleitung

1) Daß wir auf die Nennung des dritten Gesprächpartners Demea hier verzichten, hat folgenden Grund: Demea ist Vertreter des Offenbarungsglaubens, der zur theoretischen Durchdringung des hier vorliegenden Problems in keiner Weise etwas Aufhellendes beibringt oder überhaupt beibringen kann. Da es in den Dialogen um philosophisch-theoretische Erwägungen zur Gotteserkenntnis geht, der theistische Gottesbeweis des Kleanth der skeptischen Kritik des Philo ausgesetzt ist, und die Schrift keineswegs theologisch-religiöse Absichten im Sinne Demeas verfolgt, ist ein Verzicht auf diesen dritten dialogisierenden Partner, der ohnehin von Hume vorzeitig aus dem Kreis der Gesprächsteilnehmer entfernt wird, zu verstehen. Man beachte dazu auch die Bemerkungen, die Hume zum Abgang des Demea am Ende des elften und Anfang des zwölften Kapitels macht: sie zielen deutlich darauf ab, daß Humes Interesse in dieser Schrift ganz anders gelagert ist, als daß dabei Demea vonnöten oder überhaupt von Bedeutung wäre.

2) Dial. II, 54/ K.S.148

3) Dial. V, 73/ K.S.166

4) Dial. II, 53/ K.S. 148

5) Dial. III, 61/ K.S. 154

6) Dial. IV, 71/ K.S. 164

7) Dial. V, 73/ K.S. 166

8) Dial. II, 55/ K.S. 149

9) Dial. IV, 65/ K.S. 158

10) Dial. II, 58/ K.S. 151

11) Dial. XI, 126/ K.S. 212

12) Nicht ganz zutreffend erscheint uns zu diesem Punkt H. Heimsoeths jüngste Äußerung in seiner historischen Untersuchung zur zweiten Antinomie "Atom, Seele, Monade". Dort heißt es: "Einen Skeptizismus an Hand diametral widerstreitender Sätze metaphysischen Gehaltes, samt ausführlichen Argumenten und Beweisgängen, hatte vor Kant nicht Hume entwickelt, sondern - Pierre Bayle!"(Vorabdruck des einleitenden Abschnittes in den Kant-Studien, Band LI, Köln 1959/60, S. 133).
Unsere Arbeit wird dagegen zeigen, daß doch vor Kant David Hume in seinen Dialogen derartige Antinomien entwickelt hat.

13) Refl. 5019, 18.062.21f.

14) Refl. 4957, 18.041.05-08

15) Kant an Garve, 7. August 1783, 10.338

16) Friedrich Paulsen, Einleitung zur ersten Auflage (von 1877) seiner Übersetzung der 'Dialoge über natürliche Religion von David Hume', Dritte Auflage, Leipzig 1905, S. 26-27.

17) Benno Erdmann, Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie, Band II, 1884, S. 497 (2. Anmerkung).

18) Benno Erdmann, Kants Prolegomena, herausgegeben und historisch erklärt, Leipzig 1878, S. VI, Anmerkung 1.

19) Benno Erdmann, Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, Erste Auflage von 1781, in der Akademie-Ausgabe, 04.586.
Und ähnlich am gleichen Ort:
"Die Zeit für die Schlußredaktion dürfen wir in die letzte Hälfte des Jahres 1780 und den Anfang des Jahres 1781 verlegen."

20) A 745/ B 773
Fälschlich steht bei Erdmann, Kants Prolegomena, aaO.S.VI, Anmerkung 1: Seite 723 = B 723. "Kant erwähnt ... Hume's theologische Ansichten ganz kurz (Seite 723), bald darauf (Seite 788,792) seine Theorie der Kausalität ausführlich."

21) Benno Erdmann, Kants Prolegomena, aaO, S. VI, Anmerkung 1.

22) Benno Erdmann, Kants Prolegomena, aaO, S. CVII.

23) Rudolf Metz, David Hume, Leben und Philosophie, Stuttgart 1929, S. 351.

24) Kurt Schilling, Geschichte der Philosophie, Band II, München-Basel 1953, S. 534.

25) Kurt Schilling, aaO. S. 535.

26) So Rudolf Metz, aaO. S. 355:
"Die Untersuchung wird durch die antinomische Spannung und den Meinungsaustausch der beiden Hauptunterredner, Cleanthes und Philo, vorwärts getrieben."

27) Antony Flew, Humes Philosophy of Belief, A Study of the First Inquiry. London 1961, S. 239.

28) Norman Kemp Smith, Humes Dialogues concerning Natural Religion. Edited with an Introduction by N.K. Smith. Second Edition, London 1947. S. 30.

29) Norman Kemp Smith, A Commentary to Kants Critique of Pure Reason, London 1923 (First Edition London 1918), S. 539-540: Trotz der Annahme, daß "it is highly likeley that the first perusal of Humes Dialogues not only confirmed Kant in his negative attitude towards natural theology, but also enabled him to define more clearly than he otherwise would have done, the negative consequences of his own critical principles" äußert Kemp Smith: "It does not seem possible, however, to establish in any specific manner the exact influence which Humes Dialogues may thus have exercised upon the argument of this portion of the Critique."

Teil I

Anmerkungen zu § 1

1) Für die Zeit ab 1780: Refl. 6136, 18.466.01-11
Refl. 6137, 18.466.12-21
Für die Zeit ab 1783: Refl. 6087, 18.445.26 - 18.446.11
Für die Zeit ab 1785: Refl. 6045, 18.432.14-19
Refl. 6034, 18.428.08 - 18.429.14

2) Prol. § 57. 04.351.09f
§ 58. 04.358.11f

3) Prol. § 57. 04.356.07-19

4) Dial. II, 46/ K. S. 142

5) Prol. § 58. 04.358.05-07

6) Prol. § 58. 04.360.04-09

7) Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Herausgegeben von K.H.L.Pölitz, Leipzig 1817.S.113-144.

8) Benno Erdmann, Kants Prolegomena, aaO. S. CVII

9) Benno Erdmann, Kants Prolegomena, aaO. S. CVI

10) Benno Erdmann, Kants Prolegomena, aaO. S. CVII

11) Benno Erdmann, Kants Prolegomena, aaO. S. CVIII

12) Refl. 6087, 18.445.26 - 18.446.01

13) Brittisches Museum für die Deutschen, VI. Band, Leipzig 1780. Teil I, Abschnitt IV, S. 70.

14) Göttingische Gelehrte Anzeigen, Zugabe, 48. Stück vom 27. November 1779. S. 763: "Schmerzhaft war es" dem Rezensenten, "dass ein so warmer Freund der Menschen, als Hume war, entweder aus jugendlicher Eitelkeit, oder weil er in andern Menschen Kopf und Herz so wenig mit einander verbunden glaubte, als in sich selbst, dass ein solcher Mann sich so weit vergehen konnte, um noch nach seinem Tode Raisonnements bekannt zu machen, von denen er selbst voraussehen musste, dass sie die Schwachen ärgern, den Vernünftigern mißfallen und den Saamen des Verderbens vielleicht in manche junge Seele streuen würden, - und sich dabey zu stellen, als wenn allgemeiner Zweifel der sicherste Führer zur Frömmigkeit oder Rechtgläubigkeit sey."

15) Refl. 6034, 18.428.08-14

16) Refl.6045, 18.432.14-19

17) Dial. IV, 68-69/ K.S. 161

18) Dial. III, 61/ K.S. 154
Dial. XII, 129/ K.S. 215

19) Refl. 6136, 18.466.02-11

20) Dial. XII, 129-130/ K.S. 215

21) Dial. Kapitel X bis XII.

22) Refl. 6137, 18.466.12-21

22a In den jeweiligen Fußnoten zu den Reflexionen im Band 18 der Ak.-Ausg.

23) Kritik der Urteilskraft, 05.420.22-28

24) Religionsvorlesung aaO.S.114

25) Einleitung zu den Prolegomena in der Akademie-Ausgabe. 04.604 - 605.

26) Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von K.H.L.Pölitz, zweite Auflage, Leipzig 1830, S. XVI (zit. nach Arnoldt, vgl. Anm.27).

27) Erich Arnoldt, Gesammelte Schriften, Band V, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung II, Herausgegeben von Otte Schöndörffer, Leipzig 1909, S. 269.
Die Angabe ist eine Korrektur Schöndörffers zu den Angaben Arnoldts.

28) E. Arnoldt, aaO. S. 285

29) Religionsvorlesung aaO. S. 66: "Wir sind bis jetzt dem Eberhard in seiner Vorbereitung zur Natürlichen Theologie gefolget."

30) Erich Adickes erläutert in Band XIV der Akademie-Ausgabe seine Arbeitsweise bezüglich der Datierungen der Reflexionen und erklärt auf Seite XLVI:
"Die Sache hat freilich auch ihre Kehrseite: wo die Buchstaben auf kleinstem Raum (zwischen den Druckzeilen) zusammengedrängt werden mußten, konnten sie hier und da auch in weit von einander entfernte Phasen sehr ähnlich ausfallen."

Anmerkungen zu § 2

1) Johann Georg Hamann, Briefwechsel, Wiesbaden 1954, Band IV, S. 205-206: An Hartknoch, 29. Juli 1780.

2) Johann Georg Hamann, Briefwechsel, aaO. S. 205:
An Hartknoch, 29. Juli 1780
"Ich bin eben mit 100 Seiten im G r o b e n fertig, will meine Übersetzung dem Prof: Kant und Cr.R. Hippel zur Durchsicht geben und Prof. Kreutzfeld zuletzt, um sie mit dem Engl. zu vergleichen."

An Hartknoch, 13. September 1780, aaO. S. 222 "Gestern bin ich mit der Abschrift meiner Übersetzung fertig geworden, die 18 Bogen in fol. beträgt. Mein alter Freund Lauson und HE. Prof. Kant haben selbige durchgesehen, jetzt bekommt sie Kreutzfeld, um selbige mit dem Engl. zu vergleichen, und dann vielleicht der neue Hofhaltsrichter, wenn er Zeit und Lust hat .... Den 21. Jul. fieng ich die Übersetzung an u kam den 7 Aug. zu Ende. Den 29 ej. konnte ich erst zur Copie kommen."
(Demgegenüber trägt das vorgefundene Manuskript als Anfangsdatum den 5. Juli 1780!)

3) Johann Georg Hamann, Briefwechsel, aaO. S. 249: An Hartknoch, 16. Dezember 1780

An Herder, 14. Januar 1781, aaO. S. 262 "Kant hat mir gestern das Mst. zurückgeschickt, weil Hippel und Pleßing mich darum ersucht."

4) Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien 1951. Band III: Schriften von 1772-1788, S. 245 - 274.

5) Johann Georg Hamann, Briefwechsel, aaO. S. 208-209
An Herder, 13. August 1780

6) 18.428.24-28.
Plattner ist ein Irrtum Kants. Der Übersetzer der Dialoge war K.G. Schreiter. Platner hat die Übersetzung lediglich mit einem Anhang versehen.

7) Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke, aaO. S. 274:
"Dom.XI.p.Trin. Montags d 7 Aug.80."

8) Johann Georg Hamann, Briefwechsel. aaO. S. 222
An Hartknoch, 13. September 1780 (vgl. Anm.2)

9) Josef Nadler, Johann Georg Hamann,
Salzburg 1949. S. 342-343:
"Es hat nie eine vollständige Übersetzung von Humes Dialogen aus Hamanns Feder gegeben."

10) Vgl. Arthur Warda, Immanuel Kants Bücher, Berlin 1922. S. 50, Nr. 57:
Hume, David - Gespräche über natürliche Religion. Leipzig 1781.

11) Göttingische Gelehrte Anzeigen, Zugabe 48. Stück vom 27. November 1779. S. 753-763.

12) Brittisches Museum für die Deutschen, VI. Band, Leipzig 1780. Teil I, Abschnitt IV, S. 41-72.

13) Göttingische Gelehrte Anzeigen, aaO. S. 763.
(Sperrung nicht im Original)

14) Sperrungen nicht im Original.

15) Johann Georg Hamann, Briefwechsel, aaO. S. 393:
An Reichardt, 17. Juni 1782
"An Herrn Green hatte ich auch vorgestern die 3 Theile des Hume on human nature einzureichen, die ich schon vor 4 Wochen Tag vor Tag mir vorgenommen abzugeben."

16) Kant an Biester, 8. Juni 1781, 10.272.
Kant an Garve, 7. August 1783, 10.338.

17) Albert Schweitzer untersucht in seinem Werk "Die Religionsphilosophie Kants", Freiburg 1899, die sogenannte 'religionsphilosophische Skizze' der Methodenlehre (A 797-831) und kommt zu dem Schluß, dass sie eine eigene moralisch-theologische Abhandlung war und zeitlich wesentlich früher anzusetzen ist als die transzendentale Dialektik. Die Abhandlung wurde bei der Zusammenstellung der einzelnen Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft hinzugenommen und erhielt kleine Überarbeitungen und Hinweise auf die später abgefasste Dialektik, doch nur auf den ersten wenigen Seiten (bis A 805). Auch Kapitelüberschriften seien einer solchen redaktionellen Überarbeitung anheim gefallen. Ganz unberührt von der Bearbeitung, die eine Übereinstimmung mit der später entstandenen Dialektik bewirken sollte, seien die Seiten A 820ff.

18) Im Ganzen hält auch Schweitzer dafür, daß die Dialektik spät abgefaßt sei: "Die Hauptfrage ..., ob die religionsphilosophische Skizze ... wirklich die Grundzüge der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus bietet, mußte verneint werden, weil der Gedankenaufbau der religionsphilosophischen Skizze auf den religionsphilosophischen Plan der transzendentalen Dialektik gar keinen Bezug nimmt und die Bekanntschaft mit demselben gar nicht voraussetzt." (aaO. S.70.)

Anmerkungen zu § 3

1) A 740/B 768

2) A 741/B 769

3) A 741/B 769

4) Dial.XII, 133/K.S.218

5) A 741/B 769

6) A 741/B 769

7) A 741/B 769

8) A 741/B 769

9) A 742/B 770

10) Dial.XII,130/K.S.216

11) A 743/B 771

12) A 744/B 772

13) A 756-757/B 784-785

14) Dial.XI, 127/K.S.213

15) Hier ist auffallend, daß das Wort: 'kaltblütig', das in der Kritik der reinen Vernunft nur an dieser einen Stelle vorkommt, auf Hume als den Verfasser der Dialoge angewandt wird. Denn auch der Dialogauszug des Brittischen Museum für die Deutschen bringt aaO. S. 71 dieselbe Charakterisierung von Hume! Dort heißt es:
"... ein Mann, der von Natur ruhig und kaltblütig denkt."

16) A 745/B 773

17) Vgl. Einleitungskapitel, Anm. 20

18) Refl. 6087, 18.445.26 - 18.446.01

19) Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniß von David Hume (Vermischte Schriften zweyter Theil), Hamburg und Leipzig 1755.

S. 14 (in der Ausgabe der Phil.Bibl.S.11) "Genaue und gründliche und richtige Vernunftschlüsse .... sind allein fähig, diese dunkele Weltweisheit und dieses zu unverständliche metaphysische Gewäsche umzustoßen, welches mit pöbelhaftem Aberglauben untermischet wird ...."

S. 372 (in der Ausgabe der Phil.Bibl.S. 193) "Wenn wir, von diesen Grundsätzen überzeuget, die Büchersäle durchgehen, welche Verheerung müssen wir nicht anrichten? Wenn wir irgend einen Band, zum Exempel von Schultheologie oder Metaphysik, in die Hand nehmen: so lasset uns fragen: enthält es einige abgezogene Vernunftschlüsse in Ansehung der Grösse oder Zahl? Nein. Enthält es experimental Vernunftschlüsse (= auf Erfahrung gestützte), in Ansehung geschehener oder wirklicher Dinge? Nein. Schmeißet es denn ins Feuer; denn es kann nichts enthalten, als falsche und betriegliche Schlüsse und Verblendungen."

20) Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe der Phil. Bibl. Herausgegeben von Raimund Schmidt, Hamburg 1956, S. 683, Fußnoten 4 und 5.

21) A 747/B 775

22) A 746/B 774

23) Vorrede zu "Ein Gespräch über den Atheismus" von Ernst Platner als Anhang zur Übersetzung von Humes Gesprächen über natürliche Religion. Leipzig 1781, S. 257:
"Da ich leicht einsahe, dass die Übersetzung dieser trostlosen Schrift nicht unterbleiben würde, so wünschte ich die deutsche Ausgabe doch wenigstens mit einigen Anmerkungen begleitet zu sehen."

24) A 750/B 778

25) A 751/B 779

26) Zugabe zu den Göttingischen Gelehrten Anzeigen, aaO. S. 753

27) A 752-753/B 780-781
(Sperrung nicht im Original)

28) A 764/B 792

29) A 753/B 781

30) A 753/B 781

31) A 753/B 781

32) A 753/B 781

33) A 754/B 782

34) Vgl. § 2 dieser Arbeit.

35) A 754-755/B 782-783

36) Vgl. § 2 dieser Arbeit

37) Kants Vorlesung über Logik, herausgegeben von Jäsche. Einleitung X. 09.084.09-15

38) Dial., I, 39/K.S.135-136
Dial. VIII, 96/K.S.186

39) A 757/B 785

Anmerkungen zu § 4

1) A 632/B 660

2) A 632/B 660

3) A 631/B 659

4) A 605/B 633

5) A 590/B 618

6) A 622/B 650

7) Dial. II, 47-48/K.S. 143

8) Dial. II, 48/ K.S. 143

9) Dial. VII, 85/K.S. 176

10) Dial.VII, 85/K.S. 176

11) Dial.IV, 68-69/K.S. 161-162

12) Dial. XI, 126/K.S.212

13) A 621/B 649

14) Gottfried Martin, Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie, Köln 1960 (3. Aufl.) S. 219

15) "Kein Zweifel subtil abgezogener Spekulation" kann den theistischen Beweis in seiner Stärke schwächen, meint Kant. Lassen sich aus dem Absatz selbst schon starke Anklänge an Hume heraushören, so wird das dadurch noch wesentlich unterstrichen, daß Kant in A 746/B 774 besonders "Humes abgezogene Spekulation" hervorhebt, die dieser nicht "verlassen kann, weil er mit Recht dafür hält, daß ihr Gegenstand", die prima causa, das höchste Wesen (A 745), "ganz außerhalb den Grenzen der Naturwissenschaft im Felde reiner Ideen liege."

Somit scheint die Kritik, die in A 624 mit "es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein" einge-

leitet wird, sich auf Humes Dialoge zu beziehen.

16) A 623/B 651

17) Dial. XII, 130-131/K.S. 216

18) A 741/B 769; vgl. auch § 3 dieser Arbeit.

19) A 624/B 652

20) Überhaupt findet sich zum physikotheologischen Beweis in A 624 (zweite Hälfte) über das zugestandene kritische Vorhaben gegenüber einem dogmatisch hohnsprechenden Vernünftler, das der guten Sache keineswegs schadet, eine enge Parallele zur Methodenlehre A 744: dort ist auch von der guten Sache die Rede, die in diesem spekulativen Streite keinen Schaden nimmt.(Vgl. § 3 dieser Arbeit)

21) A 625-626/B 653-654

22) Dial. III, 61/K. S. 154

23) Dial. XII, 128/K.S.214

24) Dial. II,51/K.S.146

25) Dial.II,47/K.S.142

26) Dial.II,48/K.S.143

27) Dial.II,47/K.S.143

28) Dial.VII,84/K.S.178

29) Dial.V, 76/K.S.168

30) A 626/B 654

31) Refl.1652, 16.066.13-16

32) Prol. § 57.04.356.14-20

33) A 627-628/B 655-656

34) Häuser: Dial.II,49/ K.S. 144
Dial.II,51/ K.S. 146
Dial.II,53/ K.S. 147
Dial.II,56/ K.S. 150
Dial.II,58/ K.S. 151
Dial.IV,67/ K.S. 160
Dial. V,75/ K.S. 167
Schiffe Dial.II,53/ K.S. 147
Dial.II,56/ K.S. 150
Dial. V,74/ K.S. 167
Dial. V,75/ K.S. 167

35) A 628/B 656

36) Dial. X, 112/K.S. 201

37) Dial. VII, 86/K.S. 177

38) Prol. 04.357.28

39) A 629/B 657

40) Refl. 6045, 18.432.14-19

41) A 629/B 657

Teil II

Kapitel 1

Anmerkungen zu § 5

1) So z.B. Gottfried Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 230: "Gleichwohl hat auch bei Kant die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich eine fundamentale Bedeutung."

2) Ernst Konrad Specht spricht in seiner Abhandlung "Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel", Kantstudien-Ergänzungsheft 66, Köln 1952, S. 9 von einer "Grundaporie der Gotteserkenntnis": "Wir möchten meinen, daß diese Schwierigkeit" (die Erkenntnis Gottes als ein "das sinnlich Seiende unendlich überragendes" Wesen durch den Menschen als ein Wesen, "das in jeder Erkenntnis angewiesen ist auf das ihm durch die Sinne gegebene Seiende") "auf irgendeine Weise in jeder Theologie auftritt, die zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit des Menschen streng entscheidet, und nennen sie aus diesem Grunde die: 'Grundaporie der Gotteserkenntnis'."

3) Dial. II, 55/K.S. 149

4) Dial. II, 55/ K.S. 149

5) Kritik der praktischen Vernunft, 05.053.03f

6) Dial. II, 47-48/ K.S. 143

7) Dial. II, 48/ K.S. 143

8) Johann Georg Hamann: Dialogen die natürliche Religion betreffend von David Hume, übersetzt von einem fünfzigjährigen Geistlichen in Schwaben. (1780) in: J.G. Hamann, Sämtliche Werke, Band III, Wien 1951, S. 252.

   Die Partie ist eine wörtliche Übersetzung des humeschen Urtextes, die Hamann bei der Anfertigung der Reinschrift, welche Kant in Händen gehabt hatte, wohl kaum noch geändert haben wird.

9) Enquiry concerning Human Understanding by David Hume, hersg. von L.A. Selby Bigge, 2. Aufl. Oxford 1902, Neudruck 1961. Sect. IX, S. 104.
Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, herausgegeben und übersetzt v. Raoul Richter, Phil. Bibl. Bd. 35, Hamburg 1961, S. 122

10) Kritik der Urteilskraft, 05.464.10

Anmerkungen zu § 6

1) Prol. § 57, 04.351.03

2) Prol. § 57, 04.351.06-10

3) G. Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 181

4) Prol. § 57, 04.355.10-15

5) Prol. § 57, 04.356.13-31

6) Kritik der praktischen Vernunft
05.139.19-20

7) Kritik der praktischen Vernunft
05.137.04-06

8) Kritik der praktischen Vernunft
05.137.34 - 138.06

9) Prol. § 57, 04.356.35-37

10) Prol. § 57, 04.357.17-23

11) Prol. § 58, 04.357.26-29

12) Dial. II,48/ K.S. 143

13) Kritik der praktischen Vernunft
05.138.26-28

14) Kritik der praktischen Vernunft
05.137.27-31

15) Prol. § 58, 04.358.04-05

16) Prol. § 58 Anm., 04.358.29-30

17) Immanuel Kant, Vorlesung über philosophische Enzyklopädie, herausgegeben von Gerhard Lehmann, Akademie-Verlag Berlin 1961. S. 66-67
Zur Datierung: S. 72

Auch eine mögliche Beziehung dieser Äußerung auf die Dialoge, die auch eine starke Verwandtschaft mit der Prolegomenastelle

aufweist, spräche für Lehmanns Datierung der Vorlesung in das Jahr 1781-82.

18) W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957, S. 170

19) Prol. § 58, 04.358.05-10

20) Prol. § 57, 04.357.16

21) Refl. 6056, 18.439.16-22

22) Prol. § 58, 04.358.11-26

23) E.K.Specht, aaO. S. 38

24) Refl. 6045, 18.432.14-19

25) Immanuel Kants Vorlesung über die philosophische Religionslehre, aaO. S. 49-50.
Zur Datierung der Vorlesung vgl. § 1 dieser Arbeit.

26) Vgl. auch Kritik der reinen Vernunft A 179f/B 222

27) Auffällig ist auch, daß wir in bezug auf die Gotteserkenntnis in der rationalen Theologie der Kritik der reinen Vernunft keine solche energisch polemisierende Definition der Analogie finden. Auch finden wir keine Definition in der Behandlung des physikotheologischen Beweises, obwohl hier die Dialoge sicherlich eingewirkt haben. Wir werden das jedoch allein damit begründen können, daß die Zeit zwischen der Lektüre und der Konzeption der Kritik der reinen Vernunft für eine solch ausführliche Stellungnahme zu den Dialogen zu kurz gewesen ist.

28) Refl. 6286, 18.554.04 - 555.10

29) Prol. § 58, 04.358.01-02

30) E.K. Specht, aaO. S. 38 (vgl. Anm. 23)

31) Prol. § 58, 04.359.23-25

32) So G. Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 193.
Ferner S. 192. Hierzu:
es ist fraglich, ob sich diese Reflexion faktisch bewußt eng an eine Tradition anschließt. Ideengeschichtlich ja, bedenken wir, wie alt der physisch-teleologische Gottesbeweis ist. Die Frage aber, wie sich diese Reflexion faktisch an die Tradition anschließt, läßt sich vielleicht durch Humes Dialoge einigermaßen sicher erklären. Diese dürften danach die faktisch-historische Bezugsquelle für die Reflexion sein. Bei Hume läuft die lange Tradition des Gottesbeweises der natürlichen Theologie wie in einem aktuellen Brennpunkt zusammen und Kant hat

sicherlich recht stark unter dem Eindruck dieser Schrift gestanden.

33) Refl. 6282, 18.548.19-21

34) Prol. § 57, 04.351.28

35) Der in § 3 betrachtete und als eine Dialogapologie interpretierte Abschnitt der Methodenlehre schließt mit dem Gedanken (A 757), daß diese Zweifel bezüglich der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis nicht "als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen" auftreten dürften. Dieses Geständnis einer Unwissenheit "ist ein ganz vergeblicher Anschlag, und kann keineswegs dazu tauglich sein, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süßen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indessen", sagt Kant weiter, "diese skeptische Manier, sich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichsam der kurze Weg zu sein scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen ...., so finde ich es nötig, diese Denkungsart in ihrem eigentümlichen Lichte darzustellen."

Jetzt schließt sich eine Interpretation der Enquiry-Philosophie Humes an (A 758), die, wie wir annehmen möchten, die ursprünglich vorgesehene Darstellung der humeschen Philosophie war und um den vorhergehenden Abschnitt nach der Kenntnisnahme der Dialoge erweitert wurde. Daher rührt wohl die eigenartige Unterteilung des Abschnittes, die in keinem der vier Abschnitte dieses ersten Hauptstückes der Methodenlehre weiter anzutreffen ist, und die gekennzeichnet ist durch die Überschrift in A 758: 'Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft'. - Auch hier betont jetzt Kant, daß "der Skeptizismus ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft" sei, "aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte" bleiben dürfe. (A 761)

36) Das ist das methodische Geschäft einer kritischen Metaphysik, nicht zu resignieren und Allgemeinurteile auszusprechen, sondern subtile Untersuchungen und Unterscheidungen zu treffen. Nicht "die durch Erfahrung oder auf eine andere Weise sich uns kundgebenden Irrationalitäten weder zu verleugnen noch einfach als besondere Seinsart hinzunehmen und mit geheimnisvollen 'Kräften' auszustatten", wie Heinz Heimsoeth deutlich macht, "sondern sie gleichsam durch genauesten Aufweis des uns noch Fassbaren und wieder durch die schärfste Abgrenzung dessen vom nicht mehr Fassbaren an ihnen gleichsam einzukreisen." (H. Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, 1924, in: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Kanststudien-Ergänzungsheft 71, Köln 1956, S. 204)

37) Kritik der praktischen Vernunft
05.139.18-19

Anmerkungen zu § 7

1) Kritik der Urteilskraft, § 80,
05.420.22-28

2) Kritik der Urteilskraft, § 90,
05.464.03-07

3) Kritik der Urteilskraft, § 90,
05.464.10-14

4) Kritik der Urteilskraft, § 90,
05.464.20-23, 32-35

5) Kritik der Urteilskraft, § 90,
05.464.37f

6) Kritik der Urteilskraft, § 90,
05.465.05-23
Das 'nicht' wäre hier wohl, wie in der dritten Auflage (1799) geschehen ist, zu streichen, denn in dem "nur nach der Analogie nach einem Verstande denken" (als Vermögen des Sinnenwesens Mensch) "liegt das Verbot, ihm" (dem Urwesen) "diesen" (Verstand des sinnlich-bedingten Menschen) "in der eigentlichen Bedeutung beizulegen", da wir den Verstand in eigentlicher Bedeutung, den Verstand wie er unabhängig von unserer Verfassung ist, gar nicht kennen. Das 'nicht' würde das Verbot gar nicht zur Geltung kommen lassen, d.h. das Verbot aufheben.

7) Kritik der Urteilskraft, § 90,
05.465.36

8) Dial. II,48-49/ K.S. 143
Sperrung nicht im Original

Vgl. dazu auch: Fr. Jodl, Leben und Philosophie David Humes, Halle 1872, S. 163
"Cleanthes glaubt von der Ähnlichkeit der Werke der Natur mit den Erzeugnissen des menschlichen Geistes einen Analogie-Schluß auf die Existenz eines dem menschlichen Geiste ähnlichen göttlichen Wesens machen zu können."

9) Dial. V, 73/ K.S. 166

10) G. Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 193

11) A. Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philosophie, als Anhang in: Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke, herausgegeben von Paul Deussen, Band I, München 1911, S. 631.

12) vgl. auch Kritik der praktischen Vernunft, 05.053.03

13) H. Heimsoeth, Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants, 1956, in: Kantstudien-Ergänzungsheft 71, aaO. S. 85

14) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 06.065.40-41

Anmerkungen zu § 8

1) G. Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 191

2) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 06.065.06-41

3) E.K. Specht, a.a.O. S. 25-30

4) G. Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 231

5) W. Ritzel, Studien zum Wandel der Kantauffassung, Meisenheim/ Glan 1952, S. 98

6) Opus postumum, Erste Hälfte, IV. Konvolut. 21.344 - 345. Zeichensetzung nicht im Original.

7) Man kann beinahe glauben, Hume in seinen Dialogen hier sprechen zu hören, so ähneln sich die Aussagen beider. Vgl. dazu Dial. 128-130/ K.S. 214-216

8) Fortschritte der Metaphysik, 20.280.15-16

Anmerkungen zu § 9

1) Vgl. dazu § 2 dieser Arbeit und § 2, Anm. 17

2) Vgl. § 6, Anm. 35

3) A 670/B 698

4) A 327/B 383

5) A 303/ B 361

6) A 670-671/ B 698-699

7) A 672/ B 700

8) A 674/ B 702

9) A 674/ B 702

10) A 675/ B 703

11) A 677/ B 705

12) A 676/ B 704

13) A 678/ B 706

14) A 678/B 706

15) A 678/B 706

16) A 679/B 707

17) A 686/B 714

18) A 697/B 725

19) E.K.Specht, aaO. S. 35

20) A 621/B 649

21) A 622/B 650

22) A 307/B 364

23) A 623/B 651

24) A 624/B 652

25) A 626/B 654

26) Dial. II, 48/ K.S. 143

27) A 625/B 653

28) A 626/B 654, vgl. auch Prol. § 57, 04.356

29) A 627/B 655

30) A 628/B 656

31) A 628/B 656

32) A 629/B 657

33) In A 675/B 703 sagt Kant, daß der "transzendentale ... Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande deistisch" wäre.

34) A 630/B 658

35) Zweifelhaft erscheint uns nach unseren Betrachtungen über eine solche Analogieproblematik bei Kant die Bemerkung G. Krügers in seinem Werk: "Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik", Tübingen 1931, S. 209:
"Mit dem Begriff der Analogie nähert sich Kant, o h n e e s z u w i s s e n, einer Lösung des Problems der natürlichen Theologie, die im Mittealtler entwickelt worden ist. Die Einheit des Problems, die Kant mit der Tradition verbindet, führt ihn von selbst zu einer ähnlichen Lösung." (Sperrung nicht im Original).

36) G. Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 192

37) Immanuel Kants Vorlesung über die philosophische Religionslehre, aaO. S. 113-116.

Kapitel 2

Anmerkungen zu § 10

1) Immanuel Kants Vorlesung über die philosophische Religionslehre, aaO. S. 113-116

2) M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, (zweite Auflage), Frankfurt/M. 1951, S. 29

3) M. Heidegger, aaO. S. 36

4) Die folgenden Zitate stammen aus der in Anm. 1 angegebenen Passage.

5) Vgl. dazu § 9 dieser Arbeit.

6) Es ist dies die Konkretisierung der immer wiederkehrenden Grundaporie des allgemeinen Begriffes des Dinges an sich, welches, wie H. Heimsoeth äußert, "zu denken wir uns genötigt sehen, ohne es doch in seinem Ansich nachweisen und erkennen zu können." (H. Heimsoeth, Metaphysik und Kritik bei Chr.A. Crusius (1926), in: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Kantstudien-Ergänzungsheft 71, Köln 1956, S. 141)

7) A 476/B 504

8) Kant an Garve, 7. August 1783, 10.341.27-30

9) A 297/B 353

10) Wörtlich finden wir diesen zitierten Satz aus der Dialogkritik der Religionsvorlesung auch im zweiten Hauptmoment des physikotheologischen Beweises in der Kritik der reinen Vernunft (A 625/B 653) wieder. Durch die Wiederkehr dieser Passage aus der Kritik der reinen Vernunft an dieser Stelle der Vorlesung, die als eine klare Auseinandersetzung mit Humes Dialogen gekennzeichnet ist, ergibt sich von hier wieder rückschließend auf die Kritik der reinen Vernunft eine erneute Bestätigung unserer Annahme, daß Kants Kritik an der Physikotheologie in seinem Hauptwerk ebenfalls wie hier sich an Humes Dialogen ausgerichtet hat. Ja, daß Kant diesen humeschen theistischen Dialogbeweis in die Kritik der reinen Vernunft übernommen hat, wie wir in § 4 der Arbeit äußerten.

11) Refl. 6136, 18.466.02-11

12) Dial. VIII, 93/K.S. 184

13) Dial. VII, 86-87/ K.S. 177

14) Dial. X, 113/ K.S. 202

15) So M. Heidegger, aaO. S. 30:
"Nach dem ersten Satz der Kritik der reinen Vernunft ist Erkennen ein denkendes Anschauen."

16) So G. Krüger, aaO. S. 166:
"Positiv ist Freiheit soviel wie Selbstbestimmung, sie ist .... bei Gott soviel wie Verständigkeit überhaupt."

17) Refl. 6034, 18.428.08-14

18) Dial. II, 55-56/ K.S. 149

19) R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung, Band II, Leipzig 1908, S. 296

20) F.H. Jacobi, Über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft, in: Werke, Zweyter Band, Leipzig 1815, S. 316.

21) Refl. 6045, 18.432.17-19

22) Immanuel Kants Vorlesung über die philosophische Religionslehre, aaO. S. 13

23) G. Martin, Immanuel Kant, aaO. S. 233

24) R. Richter, aaO. S. 323

Anmerkungen zu § 11

1) R. Metz, aaO. S. 353

2) A X

3) Kritik der praktischen Vernunft,
05.050.32-34

4) Vgl. § 3 dieser Arbeit

5) Refl. 6282, 18.548.19-21

6) A 757/B 785

7) Bekanntlich klagt Kant recht häufig über seinen abstrakten trockenen Ton im Vortrag und hebt davon immer wieder die populäre Vortragsart Humes ab. So u.a. Prol. 04.262. "Es ist zwar nicht jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben als David Hume..." oder Anthropologie-Reflexion 1355, 15.592.03f: "Aber wo ist der Schriftsteller, der die .... trockensten philosophischen Gegenstände mit Ver-

stand und tiefer Einsicht so schön abhandelt als Hume ..." oder Metaphysik-Reflexion 5040, 18.070.11f: "Wenn ich auch wie Hume alle Verschönerung in meiner Gewalt hätte ..."

Danach verleitet uns die Erwähnung des populären Tones der Indifferentisten dazu, auch in dieser Beziehung an David Hume zu denken.

8) A X

9) Dial. V, 77/ K.S. 169

10) A XI

11) A 751/B 779

12) A XII

13) Denn dass Hume in den Dialogen ebenfalls im erfahrungsfreien, also metaphysischen Bereich Untersuchungen anstellte, spricht auch Kant in der Methodenlehre A 746/B 774 deutlich aus.

14) Fr. Delekat, Immanuel Kant, Heidelberg 1963, S. 205

15) W. Ritzel, Fichtes Religionsphilosophie, Stuttgart 1956, Kapitel I, § 1: Das kritische Anliegen, S. 31-32.

16) A VIII

17) A 757/B 785

18) Prol. 04.351.27-30

19) Dial. IV, 69/K.S. 162

20) A 566/567/B 594-595

21) Refl. 6319, 18.633.10-31

22) Prol. 04.354.34f

23) A 566/B 594 (Sperrung nicht im Original)

24) A 697/B 725

25) Prol. 04.357.17f und 357.26

26) Prol. 04.359.18-20; 31-34

27) Kritik der praktischen Vernunft 05.053.03f

28) Prol. 04.343.19-21

29) Prol. 04.343.25-28

31) Pro. 04.346.10f

32) Prol. 04.347.27-29

33) A 537/B 565

34) Fortschritte der Metaphysik, 20.279.33

35) Fortschritte der Metaphysik, 20.280.03-07

36) Im folgenden Kapitel werden wir hierzu als eine 'besondere' Bedeutung für die Kritik der reinen Vernunft ausführlicher Stellung nehmen.

37) A 254/B 310

38) H. Heimsoeth, Kants philosophische Entwicklung, in: Blätter für Deutsche Philosophie, XIV, Berlin 1940-41, S. 160. (Sperrung nicht im Original)

39) Fortschritte der Metaphysik 20.279.23 - 280.20

40) K. Jaspers, Die großen Philosophen, München 1957, S. 610-611

Kapitel 3

Anmerkungen zu § 13

1) Vgl. seine Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (Erste Auflage von 1781) in der Akademie-Ausgabe: 04.587

2) A X-XIII

3) A XIV

4) Kant an Garve, 7. August 1783, 10.338
Kant an Mendelssohn, 16. August 1783, 10.345

Anmerkungen zu § 14

1) A X

2) Ingeborg Heidemann, Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Kantstudien-Ergänzungsheft 75, Köln 1958, S. 228

3) A 559/B 587
A 560/B 588

4) A 535-536/B 564-565

5) So G.Martin, Die Probleme einer ontologischen Kantinerpretation (1952), in: Gesammelte Abhandlungen, Band I, Kantstudien-Ergänzungsheft 81, Köln 1961, S. 85.

Anmerkungen zu § 15

1) A 747/B 775

2) Vgl. dazu das Einleitungskapitel dieser Arbeit.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

PRIMÄRLITERATUR

a) David H u m e

Hume's — "Dialogues concerning Natural Religion" Edited with an Introduction by Norman Kemp Smith, Second Edition, London 1947.

D. Hume, — "Dialoge über natürliche Religion" ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Friedrich Paulsen Philosophische Bibliothek Band 36, Dritte Auflage, Leipzig 1905.

D. Hume, — "Gespräche über natürliche Religion" aus dem Englischen übersetzt von K.G. Schreiter, nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner, Leipzig 1781.

D. Hume, — "Enquiry concerning Human Understanding" Edited by L.A. Selby Bigge, Second Edition, Oxford 1902, New Impression 1961.

D. Hume, — "Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniß" als dessen vermischter Schriften zweyter Theil. Übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet, von J.G. Sulzer, Hamburg und Leipzig 1755.

D. Hume, — "Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand" Herausgegeben von Raoul Richter, Philosophische Bibliothek Band 35, Hamburg 1961.

b) Immanuel K a n t

I. Kant, — "Kritik der reinen Vernunft" nach der ersten und zweiten Originalausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt, Philosophische Bibliothek Band 37a, Hamburg 1952.

Kant's — Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königl.Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III - XXIII, Berlin 1901-1955.

I. Kant, — Vorlesungen, I. Abteilung, 1. Band: Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie

der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1961.

I. Kants — Vorlesungen über die Metaphysik, herausgegeben von K.H.L. Pölitz, Erfurt 1821.

I. Kants — Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, herausgegeben von K.H.L. Pölitz, Leipzig 1817.

SEKUNDÄRLITERATUR

E. Adickes, — Kant und das Ding an sich, Berlin 1924.

Anzeigen, — Göttingische Gelehrte Anzeigen, Zugabe, 48. Stück vom 27. November 1779.

E. Arnoldt, — Gesammelte Schriften, Band V, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Berlin 1909.

B. Bauch, — Immanuel Kant, 2. Auflage, Berlin 1922.

B. Bauch, — Parallelstellen bei Hume und Kant, Kantstudien XIX, Berlin 1914.

A. Baeumler, — Kants Kritik der Urteilskraft, Halle 1923.

J. Beattie, — Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit, Leipzig 1772.

K. Beyer, — Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Akademieverlag Halle 1937.

A. Bilharz, — Descartes, Hume und Kant, Wiesbaden 1910.

B. von Brandenstein, — Metaphysische Beweise unter besonderer Berücksichtigung der Transzendentalen Dialektik Kants, Kantstudien LIII, Köln 1961-62.

W. Brugger, — Das Unbedingte in Kants 'Kritik der reinen Vernunft', Pullacher Philosophische Forschungen, Band I, Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955.

R.E. Butts, — Humes Scepticism, Journal of the History of Ideas, XX, Lancaster 1959.

E. Cassirer, — Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band II, Berlin 1911.

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Dritte Auflage, Berlin 1918.

F. Delekat, Immanuel Kant, Heidelberg 1963.

L. Ducros, Quando et quomode Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit. Diss. Paris 1883.

B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876.

P. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1878.

B. Erdmann, Kants Prolegomena, Herausgegeben und historisch erklärt, Leipzig 1878.

B. Erdmann, Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie, Band I und II, Leipzig 1882-84.

B. Erdmann, Kant und Hume um 1762, Archiv für Geschichte der Philosophie, Band I, Berlin 1888.

J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Stuttgart 1934.

A. Flew, Humes Philosophy of Belief, London 1961.

F. Gause, Kants Freunde in der Königsberger Kaufmannschaft, Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg, Band IX, Kitzingen/M 1959.

K. Groos, Hat Kant Humes Treatise gelesen? Kantstudien V, Berlin 1901.

K. Groos, Die induktive Metaphysik und der Gottesbegriff, Blätter für Deutsche Philosophie XIII, Berlin 1939.

J.G. Hamann, Sämtliche Werke, herausgegeben von J.Nadler, Band III, Wien 1951.

J.G. Hamann, Briefwechsel, herausgegeben von A. Henkel, Band IV, Wiesbaden 1954.

N. Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus, Kantstudien XXIX, Berlin 1924.
Auch in: Kleinere Schriften II, Berlin 1957.

N. Hartmann, Teleologisches Denken, Berlin 1951.

H. Hasse, Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes, München 1920.

M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1951.

I. Heidemann, Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers, Diss. Köln 1955.

I. Heidemann, Spontaneität und Zeitlichkeit, Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Kantstudien-Ergänzungsheft 75, Köln 1958.

H. Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie (1924), in: Studien zur Philosophie I. Kants, Kantstudien-Ergänzungsheft 71, Köln 1956.

H. Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (1924), in: Studien zur Philosophie I. Kants, Kantstudien-Ergänzungsheft 71, Köln 1956

H. Heimsoeth, Metaphysik und Kritik bei Chr.A.Crusius (1926), in: Studien zur Philosophie I.Kants, Kantstudien-Ergänzungsheft 71, Köln 1956.

H. Heimsoeth, Kants philosophische Entwicklung, Ein Beitrag zum Thema 'Metaphysik' und 'Kritik' im Kantischen Lebenswerk, Blätter für Deutsche Philosophie, XIV, Berlin 1940-41.

H. Heimsoeth, Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung Immanuel Kants, Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre (1956), in: Studien zur Philosophie I. Kants, Kantstudien-Ergänzungsheft 71, Köln 1956.

H. Heimsoeth, Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1960.

M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abhandlungen der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig 1894.

C.W. Hendel, Studies in the Philosophy of David Hume, Princeton 1925.

H. Heyse, Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie, München 1927.

E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Band, 1. Teil, Halle 1913.

F.H. Jacobi, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, in: F.H. Jacobis Werke, Zweyter Band, Leipzig 1815.

F.H. Jacobi, Über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft (1799), in: F.H. Jacobis Werke, Zweyter Band, Leipzig 1815.

J. Janitsch, Kants Urteile über Berkeley, Diss. Strassburg 1879.

K. Jaspers, Die großen Philosophen, München 1957.

F. Jodl, David Humes Lehre von der Erkenntnis, Halle 1871.

F. Jodl, Leben und Philosophie David Humes, Halle 1872.

E. Koenig, Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant, Leipzig 1888.

J. Kopper, Kants Gotteslehre, Kantstudien XLVII, Köln 1955-56.

G. Krüger, Philosophie und Moral in der kantischen Kritik, Tübingen 1931.

R. Kühne, Über das Verhältnis der humeschen und kantischen Erkenntnistheorie. Diss.Rostock. Berlin 1878.

G. Lehmann, Kritizismus und kritisches Motiv in der Entwicklung der kantischen Philosophie. Kantstudien XLVIII, Köln 1956-57.

R. Lehmann, Kants Lehre vom Ding an sich, Berlin 1878.

A. Lovejoy, On Kants Reply to Hume, Archiv für Geschichte der Philosophie, Band XIX, Berlin 1906.

G. Martin, Einleitung in die Allgemeine Metaphysik, 2. Auflage, Köln 1958.

G. Martin, Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie, 3. Auflage, Köln 1960.

G. Martin, Zu den Voraussetzungen und Konsequenzen der Kantischen Antinomienlehre, in: Gesammelte

Abhandlungen Band I, Kantstudien-Ergänzungsheft 81, Köln 1961.

G. Martin, Die metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft, in: Gesammelte Abhandlungen Band I, Kantstudien-Ergänzungsheft 81, Köln 1961.

G. Martin, Metaphysik als scientia universalis und als ontologia generalis, in: Gesammelte Abhandlungen Band I, Kantstudien-Ergänzungsheft 81, Köln 1961.

G. Martin, Die Probleme einer ontologischen Kantinterpretation, in: Gesammelte Abhandlungen Band I, Kantstudien-Ergänzungsheft 81, Köln 1961.

A. Meinong, Hume-Studien II, Zur Relationstheorie, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1882.

P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin 1911.

R. Metz, David Hume, Leben und Philosophie, Stuttgart 1929.

J. Mirkin, Hat Kant Hume widerlegt? Kantstudien VII, Berlin 1902.

E. Mossner, The Forgotten Hume, New York 1943.

Museum, Brittisches Museum für die Deutschen, Herausgegeben von Herrn Professor Eschenburg, Sechster Band, Leipzig 1780.

J. Nadler, Johann Georg Hamann, Salzburg 1949.

L. Nelson, Fortschritte und Rückschritte der Philosophie. Von Hume und Kant bis Hegel und Fries. Aus dem Nachlaß herausgegeben von J. Kraft. Frankfurt a.M. 1962.

J. A. Passmore, Humes Intentions, Cambridge 1952.

F. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, Leipzig 1875.

F. Paulsen, Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stutgart 1898.

H.J. Paton, Kants Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft. London 1936.

E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in David Humes Philosophie. Berlin 1874.

W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957.

A. Prehn, Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie. Diss. Halle 1901.

J. Raffel, Die Voraussetzungen, welche den Empirismus Lockes, Berkeleys und Humes zum Idealismus führten. Diss. Berlin 1887.

H.G. Redmann, Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, Göttingen 1962.

A. Reinach, Kants Auffassung des humeschen Problems, in: Gesammelte Schriften, Halle 1921.

E. Reinhard, Kants 'Ding an sich' im Lichte der Gotteserkenntnis, in: Der Quell, Zeitschrift für Geistesfreiheit, Band XII, Pähl bei Weilheim 1960.

K. Reich, Einleitung zu Kants 'De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis', Phil. Bibl. Band 251, Hamburg 1958.

R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung, Band II, Leipzig 1908.

A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Band I, 3. Auflage, Leipzig 1924.

F.T. Rink, Ansichten aus Kants Leben, Königsberg 1804.

Ch. Ritter, Kant und Hume, Diss. Halle 1878.

W. Ritzel, Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch. Meisenheim 1952.

W. Ritzel, Fichtes Religionsphilosophie, Stuttgart 1956.

W. Ritzel, Zur Aufhebung des Kritizismus, Kantstudien LIII, Köln 1961-62.

M. Runze, Kants Kritik an Humes Skeptizismus, Diss. Greifwald, Berlin 1880.

R. Salinger, Humes Kritik des Kausalbegriffs, Berlin 1911.

M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 3. Auflage, Halle 1927.

K. Schilling, Geschichte der Philosophie, München-Basel 1953.

E.W. Shipper, Kants Answer to Humes Problem, Kantstudien LIII, Köln 1961-62

H. Schmalenbach, Kants Religion, Berlin 1929.

A. Schopenhauer, Kritik der Kantischen Philosophie, in: Welt als Wille und Vorstellung, Anhang. Sämtliche Werke Band I, herausgegeben von Paul Deussen, München 1911.

G.E. Schulze, Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Neudrucke der Kant-Gesellschaft Band I, Berlin 1911.

W.F. Schultze, Hume und Kant über den Kausalbegriff. Diss. Rostock 1870.

A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants. Freiburg 1899.

O. Selz, Die psychologische Erkenntnistheorie und das Transzendenzproblem, Archiv für die gesamte Psychologie, XVI, Leipzig 1909-10.

N. Kemp Smith, A Commentary to Kants Critique of Pure Reason, London 1918 (Second Edition 1923)

N. Kemp Smith, Hume's Dialogues concerning Natural Religion. Introduction, London 1947 (First Edition 1935)

N. Kemp Smith, The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines. London 1949.

E.K. Specht, Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel. Kantstudien-Ergänzungsheft 66, Köln 1952.

G. Spicker, Kant, Hume, Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnistheorie. Berlin 1875.

C.F. Stäudlin Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Band II. Leipzig 1794.

A. Thomsen, David Hume, Sein Leben und seine Philosophie. Berlin 1912.

A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Band I, Berlin 1840.

F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Band III, (Philosophie der Neuzeit), Berlin 1924.

H. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zwei Bände, Stuttgart 1881-82.

H. Vaihinger, Benno Erdmanns Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Band XI, Leipzig 1887.

K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, Band II, (Die Philosophie der Neuzeit bis Kant) 9. Auflage, Hamburg 1955.

J. de Vries, Kantische und thomistische Erkenntnistheorie, Pullacher Philosophische Forschungen, Band I, Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955.

W.H. Walsh, Reason and Experience. Oxford 1947.

R.P. Wolff, Kants Debt to Hume via Beattie, Journal of the History of Ideas, XXI, Lancaster 1960.

M. Wundt, Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1924.

F. Zabeeh, Hume, Precursor of modern Empirism. Den Haag 1960.

G. Zart, Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881.

R. Zimmermann, Über Humes Stellung zu Berkeley und Kant. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1883.

R. Zocher, Kants Grundlehre, Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität. Erlangen 1959.

Nachtrag

R.P. Wolff, Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1963.

L e b e n s l a u f

Am 26. Januar 1936 wurde ich als Sohn des damaligen Verkehrsdirektors des Leipziger Messeamtes, Dr. rer.pol. Hans L ö w i s c h und seiner Ehefrau Anneli, geb. Röhrs, in Leipzig geboren. Ich bin deutscher Staatsangehörigkeit und evangelischen Bekenntnisses.

Im Herbst 1942 wurde ich in meiner Heimatstadt in die 49. Volksschule, Leipzig-Schleußig, eingeschult und besuchte diese Schule bis zum Herbst 1949. Durch gleichzeitigen Privatunterricht als Vorbereitung für den Besuch einer Höheren Schule war es mir möglich, nach halbjähriger Schulunterbrechung Ostern 1950 in die Quarta des Staatlichen Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums zu Köln einzutreten. Den altsprachlichen Zweig dieser Schule besuchte ich sieben Jahre lang bis zum Abitur Ostern 1957. Am 9. März 1957 wurde mir das Zeugnis der Reife zuerkannt.

Mit dem Sommersemester 1957 begann ich in Köln mein Studium in den Fächern Klassische Philologie und Germanistik. Ich besuchte Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Dahlmann, Drechsler und Emrich. Vom Wintersemester 1957/58 an bis zum Wintersemester 1958/59 einschließlich war ich an der Universität Würzburg eingeschrieben. Dort setzte ich mein Studium in denselben Fächern fort und besuchte Vorlesungen und Seminare in Klassischer Philologie bei den Herren Professoren Dirlmeier und Güngerich, in Germanistik bei Frau Professor Anneliese Bach und den Herren Professoren Jenisch, Rasch, Dünninger und Franz Rolf Schröder. In Philosophie hörte ich die Herren Professoren Berlinger, Meyer und Wagner, in Pädagogik Herrn Professor Strunz.

Seit dem Sommersemester 1959 besuche ich die Universität Bonn. Durch die Vorbereitungen für das Philosophikum angeregt wandte ich mich nach Beendigung der philosophischen Vorprüfung ganz der Philosophie zu. Meine philosophischen Lehrer waren hier die Herren Professoren Martin, Friedrich Schneider und Wagner und Frau Dr. Ingeborg Heidemann. Pädagogikvorlesungen und Übungen besuchte ich bei den Herren Professoren Derbolav und Ritzel und bei Herrn Dr. Rößler. In Germanistik besuchte ich Vorlesungen und Seminare der Herren Professoren Alewyn, Moser, Stackmann und von Wiese.

Allen meinen Lehrern möchte ich an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen! Jedoch sei es mir gestattet, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Gottfried M a r t i n , ganz besonders herzlich Dank zu sagen. Er wurde mir während meines Bonner Studiums in besonderer Weise Lehrer, Förderer und Vorbild. Auch für die Anregung zu dieser Arbeit und ihre wohlwollende Betreuung schulde ich ihm meinen tiefen Dank.